

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE
AKIL-İMAN ve DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

KÜBRA ER

DENİZLİ, 2026

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE
AKIL-İMAN ve DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KÜBRA ER

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmail ŞİMŞEK

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı : Din Felsefesi

“Bu tez sınavı 20/01/2026 tarihinde yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”	
JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. İsmail ŞİMŞEK	BAŞARILI
Prof. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK	BAŞARILI
Doç. Dr. Sefa ATİK	BAŞARILI

BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum Muhammed Âbid el-Câbirî düşüncesinde Akıl-İman ve Din-Bilim İlişkisi başlıklı bu çalışmanın baştan sona kadar danışmanım Prof. Dr. İsmail ŞİMŞEK'in sorumluluğunda tamamlandığını, tez içinde sunduğum bilgilerin analizlerinde akademik ve etik kurallara özenle uyulduğunu, atıfta bulunduğum eserlerin kaynaklarını uygun olarak gösterildiğini beyan ederim.

Kübra ER

ÖN SÖZ

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği akıl sahibi bir varlık oluşudur. Bununla birlikte insan inanma ihtiyacı olan bir varlıktır. Bu konular insanlık tarihi içerisinde çeşitli açılardan ele alınarak incelenmiş, mahiyetleri ve keyfiyetleri ile ilgili birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Hakikatin akıl ile kavranmasını yeterli gören rasyonalizm ile dini bilginin akıl yoluyla değil de iman ile kavranabileceğini öne süren fideizm gibi yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bazıları da rasyonalizm ile fideizm arasında daha ölçülü bir yaklaşım benimsemişlerdir. Diğer yandan düşünce tarihine baktığımızda beşerî akla dayanan bilim ile ilâhî vahye dayanan din arasındaki ilişkinin çok eskilere dayandığı görülmektedir. Bazı düşünürler din ve bilimin çatıştığını, bilimin verilerinin tek doğru olarak alınması gerektiğini ya da dini bilginin mutlak olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Diğer yandan din ve bilimin çatışmadığını aksine aynı hakikati farklı yöntemlerle sunduğunu ifade eden yaklaşımlarda ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızın giriş bölümünde Muhammed âbid el-Câbirî'nin felsefî arka planı, eserleri ve çağdaş İslam düşüncesindeki konumu üzerinde durulacaktır. Birinci bölümde İslam düşüncesinde akıl-iman ilişkisi ele alınacak ardından epistemolojik bir problem olarak karşımıza çıkan din felsefesinin de temel konularından olan akıl-iman ile ilgili Batı'da ortaya çıkan rasyonalizm ve fideizm kavramlarına değinilecektir. Batı düşüncesinde ortaya çıkan din-bilim ilişkisine dair Ian Barbour'un kategorize ettiği yaklaşımlar ele alınacaktır. İkinci bölümde ise akıl ve çeşitleri üzerinde durulacak, Arap aklının ise oluşum süreçlerine değinilecektir. Üçüncü bölümde de Muhammed âbid el-Câbirî merkeze alınarak akıl-iman ve din-bilim ilişkisine dair yaklaşımları Batı'da ortaya çıkan paradigmlar bağlamında değerlendirilecektir.

Tez konumun belirlenip hazırlanmasına kadar tüm aşamalarda yaptığı teşvik ve desteği ile bana akademik perspektif kazandıran danışman hocam Prof. Dr. İsmail Şimşek'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca görüş ve önerileriyle katkı sağlayan değerli hocalarıma ve tez sürecinde yardımcı olan arkadaşlarıma da şükranlarımı sunarım. Eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteğini esirgemeyen aileme, çalışmam boyunca beni hep cesaretlendiren eşime teşekkür ediyorum.

Kübra ER

Denizli/2026

ÖZET

Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Muhammed Âbid el- Câbirî Düşüncesinde Akıl-İman ve Din-Bilim İlişkisi

Tezin Yazarı: Kübra ER

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİMŞEK

Kabul Tarihi: 20.01.2026

Sayfa Sayısı: viii+107

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı: Din Felsefesi

Düşünce tarihinin önemli konularından olan din-bilim ilişkisi insanoğlunun zihnini öteden beri meşgul eden problemlerden biridir. Bu problem beraberinde akıl-iman ilişkisini de içine alan insanlık tarihi içerisinde çeşitli açılardan ele alınarak incelenen bir konu olmuştur. Bu bağlamda Batı düşüncesinde ortaya çıkan akıl-iman ve din-bilim ilişkisine dair kavramlar çeşitli açılardan ele alınarak incelenmiştir. Bu çalışmamızda söz konusu kavramlar Muhammed âbid el-Câbirî'nin düşünce sistemi merkeze alınarak din felsefesinde ortaya çıkan yaklaşımlar bağlamında incelenecektir. Çağdaş Arap düşüncesinin önemli isimlerinden olan Câbirî'ye göre akıl önemli bir konuma sahiptir. Arap-İslam kültür mirasını oluşturan beyân, irfân ve burhân kavramlarını ele alan Câbirî, irfâni düşüncenin akli ortadan kaldıran irrasyonel bir düşünce sistemi olduğunu vurgular. Eleştirel düşünceden yoksun olan taklit anlayışının ise düşüncenin donuklaşmasına sebebiyet verdiğini belirtir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, İman, Din, Bilim, Câbirî

ABSTRACT

Pamukkale University Institute of Islamic Sciences

Abstract of Master Thesis

Title of the Thesis: The Relationship Between Reason and Faith, and Religion and Science in the Thought of Muhammad Abid al-Jabiri

Author: Kübra ER

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİMŞEK

Date : 20.01.2026

Nu. of pages: viii+107

Department: Philosophy and Religious Sciences

Subfield: Philosophy of Religion

The relationship between religion and science, one of the major topics in the history of thought, is among the problems that have long occupied the human mind. This problem, which also encompasses the relationship between reason and faith, has been examined throughout human history from various perspectives. In this context, the concepts developed in Western thought concerning the relationship between reason and faith and between religion and science have been analyzed from different angles. In this study, these concepts will be examined within the framework of approaches that have emerged in the philosophy of religion, with particular reference to the thought system of Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī. According to al-Jābirī, one of the prominent figures of contemporary Arab thought, reason holds a central position. Addressing the concepts of bayān, ‘irfān, and burhān, which constitute the Arab-Islamic cultural heritage, al-Jābirī emphasizes that ‘irfānī thought is an irrational mode of thinking that abolishes reason. He further states that the notion of taqlīd, which is devoid of critical reflection, leads to the stagnation of tho

Keywords: Reason, Faith, Religion, Science, Jabiri

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu ve Amacı	1
1.1. Çalışmanın Önemi	1
1.2. Çalışmanın Yöntemi ve Sınırlılıklar.....	1
2. Câbirî Düşüncesinin Felsefî Arka Planı.....	2
2.1. Hayatı	2
2.2. Eserleri:.....	4
2.3. Câbirî'nin Çağdaş İslam Düşüncesindeki Konumu	7
BİRİNCİ BÖLÜM.....	11
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL-İMAN İLİŞKİSİ.....	11
2.1. Batı Düşüncesinde Akıl-İman İlişkisi	22
2.2.1. Akılcılık (Rasyonalizm).....	22
2.2.2. Katı Akılcılık	23
2.2.3. Eleştirel Akılcılık.....	24
2.3. İmancılık (Fideizm).....	26
2.3.1. Katı İmancılık	26
2.3.2. İlmî İmancılık	28
2.4. Batı Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi.....	31
2.4.1. Çatışma	31
2.4.2. Bağımsızlık	34
2.4.3. Diyalog	35
2.4.4. Entegrasyon	37
İKİNCİ BÖLÜM	39
CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL	39
3.1. Akıl Nedir? Tanımı ve Çeşitleri?	39
3.2. Câbirî Düşüncesinde Akıl.....	41
3.2.1. Oluşturucu Akıl	42
3.2.2. Oluşturulmuş Akıl:	43

3.2.3. Câbirî’de Arap Akıl	43
3.2.4. Tedvin Süreci.....	49
3.2.4.1. Beyân	52
3.2.4.2. İrfân.....	54
3.2.4.3. Burhân	58
3.2.4.4. Siyasal Akıl	60
3.2.4.5. Âtıl Akıl	62
3.2.4.6. Evrensel akıl.....	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	67
CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL-İMAN ve DİN BİLİM İLİŞKİSİ	67
4.1. Câbirî Açısından İbrahimi Dinlerde Akıl ve İman İlişkisi	67
4.1.1. Câbirî’de Tasdik, Amel ve Takva İlişkisi.....	71
4.1.2. Câbirî’de Dinî Rasyonalite	74
4.1.3. Câbirî’de Nübüvvetin Temellendirilmesi.....	77
4.2. Câbirî Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi	82
4.2.1. Câbirî Düşüncesinde Arap Aklının Krizi	82
4.2.2. Câbirî’de Din-Bilim Gerilimi	86
4.2.3. Câbirî Düşüncesinde Mucize, Din-Bilim İlişkisi ve Bağımsızlık Modeli	94
SONUÇ	99
KAYNAKÇA	102

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
s.	: Sayfa, Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarih yok
vd.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzeri

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Çalışmanın konusunu çağdaş Arap düşüncesinin önde gelen isimlerinden olan Muhammed âbid el-Câbirî'nin akıl-iman ve din-bilim ilişkisine dair görüşleri oluşturur. Bu çalışmada Arap-İslam düşüncesinde şekillenen beyânî, irfânî ve burhânî akıl üzerinde durularak aklın işlevinin sınırlandırılmasına yol açan bilgi sistemleri incelenecektir. Batı düşüncesinde ortaya çıkan akılcılığı benimseyenler arasında katı akılcılık ve eleştirel akılcılık ile imancılığı benimseyen katı imancılık ve ılımlı imancılık gibi yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Aynı zamanda bilimsel gelişimin ilerlemesini engelleyen sorunlar Ian Barbour'un kategorize ettiği yaklaşımlar çerçevesinde ele alınarak Câbirî'nin görüşleri bağlamında değerlendirilecektir.

Câbirî'nin düşüncesinde Arap aklının nasıl oluştuğu, bilgi biçimlerinin tarihsel süreç üzerindeki etkisi gibi durumlar analiz edilecektir. Batı düşüncesinde ele alınan akıl-iman ve din-bilim ilişkisine dair yaklaşımlar onun bu konuyla ilgili görüşlerinden hareketle hangi temeller üzerine kurduğunu ve nasıl bir zihni yenilenme sunduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

1.1. Çalışmanın Önemi

Yapılan çalışmalar incelendiğinde Batı'da ortaya çıkan akılcılık ve imancılık ile din-bilim kuramları ve temsilcilerini ele alan, Câbirî'nin düşüncelerini bu yaklaşımlar açısından kapsamlı şekilde değerlendiren çalışma sınırlıdır. Bu durum çalışmamızı önemli kılan bir husustur. Arap aklı kavramı ile ilgili yaptığı analizler hem tarihi hem de günümüz açısından önemli bir açıklama niteliğindedir. Onun beyân, irfân ve burhân bilgi sistemleri ile Arap aklının eleştirisi ve yeniden inşası gibi görüşleri akademik çevrede üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bu çalışma onun fikirlerinin Batı'da ortaya çıkan yaklaşımlardan hangisiyle uyumlu olduğu ya da ayrıştığı hususunda yeni bir bakış açısı kazandıracaktır. Dolayısıyla bu çalışmanın hem teorik hem de felsefi açıdan güncel meselelerin çözümünde alana bir katkı sunmasını umut ediyoruz.

1.2. Çalışmanın Yöntemi ve Sınırlılıklar

Çalışmamızda literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Konumuzla ilgili birincil kaynaklar üzerine yapılmış çalışmalar ile ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Öncelikle Muhammed âbid el-Câbirî'nin *Felsefi Mirasımız ve Biz, Arap Aklının Eleştirisi* ile ilgili çalışmaları ve bu doğrultuda *Arap Aklının Oluşumu, Arap Aklının Yapısı, Arap Siyasal Aklı*

ve *Arap Ahlaki Akı* gibi temel eserlerinin yanında konumuzla ilgili diğer kitapları da incelenmiştir. Aynı zamanda Batı düşüncesinde ortaya çıkan katı akılcılık yaklaşımı ve temsilcilerinden W. K. Clifford, eleştirel akılcılık Karl Popper, katı imancılık ve temsilcilerinden Kierkegaard, ılımlı imancılık Pascal ve din-bilim ilişkisini genel hatlarıyla kategorilendiren Ian Barbour ile ilgili temel eserler taranmıştır. Tezin şekillenmesinde Câbirî düşüncesi üzerine yazılmış olan akademik kitap, makale ve tezler gibi ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Bu çalışma akıl-iman ilişkisinde Batı’da ortaya çıkan fideizm ve rasyonalizm gibi kategoriler içinde Câbirî’yi nasıl konumlandırabileceğimizi ve din-bilim ilişkisi kapsamında Ian Barbour’un kategorilendirdiği yaklaşımlar çerçevesinde Câbirî’yi nerede görebileceğiz? konuları bağlamında sınırlandırılmıştır.

2. Câbirî Düşüncesinin Felsefi Arka Planı

2.1. Hayatı

Bir kimsenin, düşüncesinin arka planını anlamak doğrudan onun yaşamı, yaşadığı çağın entelektüel dünyası ve özellikle eğitim hayatıyla da yakından ilişkilidir. Bu bağlamda Câbirî’nin hayatı ve yaşadığı dönemin entelektüel, sosyal ve ekonomik dünyası onun düşünce hayatını doğrudan etkileyen unsurlardandır.

Câbirî, Fas’ın güneydoğusunda, Fransızların Fas ile Cezayir sınır hattında yer alan Fecîc (Figuig) şehrinde doğmuştur. 27 Aralık 1935 tarihinde dünyaya gelen Câbirî nüfus kaydına 1936 olarak kaydedilmiştir. Câbirî daha dünyaya gelmeden babası ile annesi ayrılmışlardır.¹

İlk dini eğitimini aile içerisinde dedesinin ona öğretmiş olduğu sure ve dualar ile başlayan Câbirî daha sonra mahalle mescidinde eğitimine devam etmiştir.² Ardından 1946 yılında Medresetü’n nahda el-vataniyye okuluna başlayan³ Câbirî halkın gözünde çok da olumlu düşünceler çağrıştırmayan Fransız (L’Ecole) okuluna amcası tarafından gönderilmiştir.⁴ Okul zamanlarında bilimsel deneyler yaparak pili şarj etmek için batarya

¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi’z-zâkira min baîd* (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1997), 13-37.

² Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi’z-zâkira min baîd*, 45.

³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi’z-zâkira min baîd*, 37.

⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi’z-zâkira min baîd*, 51-53.

icat etmek üzere pek de başarılı olmayan denemeler yapmıştır.⁵ Aynı senenin yaz tatilinde Vucde'ye amcasının yanına giderek terzilikle uğraşmıştır.⁶

Halkın ana dili Berberîce olmakla birlikte, Câbirî eğitim dili olan Arapça'yı ilkokulda, Fransızca'yı ise 8-10 yaşlarında öğrenmiştir.⁷ 1949-1950 yıllarını Fecic'de geçirerek ilkokul sonrası eğitimine devam eden Câbirî Dil, Edebiyat ve Fransızca gibi dersleri alır. İbn Malik'in Elfiyyesini, İmru'l Kays, Züheyr ibn Ebi Selma ve Mustafa Sadık er-Rafîi, Taha Hüseyin ve Corci Zeydan gibi birçok şairin eserlerini okumuştur.⁸ 1950-1951 yıllarında babasının Fransızlar tarafından sürgün edilmesiyle Vucde'de "et Tehzîbu'l-arabiyye" okulunda eğitimine devam ederken⁹ 1951 yılında annesi vefat etmiştir.¹⁰

Medresetü'l-Muhammediyye okulları maddi sıkıntı içerisine girince, içlerinde Câbirî'nin de bulunduğu bu okulun mezunlarını Kazablanka'ya gönderilmesi kararı alınır. Fecic'li bir grup işçi ve zanaatkarlar el-Hâc Muhammed Ferec'in rehberliğinde bir dernek kurarak ekonomik açıdan rahata erecekleri bir eğitim almaları sağlanır.¹¹ 1953 yılında el-Medresetü'l-Muhammediyye adındaki liseye giren Câbirî, 1957 yılında da üniversite eğitimi almak için Şam'a gider.¹² Yaz tatilinde Fas'a döndüğünde hukuk alanında eğitimini tamamlamak istese de bu düşüncesinden vazgeçerek 1958 yılı Ekim ayında Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesine girerek Felsefe bölümünü seçer.¹³

1966 yılında iki ciltlik bir felsefe kitabı, 1967'de el-Fikrû'l-İslâmî ve dirâsetü'l-mü'ellefât başlıklı bir ders kitabı hazırlayan Câbirî 1967 yılında Rabat V. Muhammed Üniversitesi'ne asistan olmuştur. Menheciyyetü'l-kitâbâtî't-târîhiyyeti'l-Mağribiyye adlı yüksek lisans tezinin ardından el-Asabiyye ve'd-devle: Me'âlim nazariyye Haldûniyye fi't-târîhi'l-İslâmî başlıklı çalışmasıyla 1970 yılında doktorasını tamamlamıştır. Aynı üniversiteye öğretim görevlisi olarak tayin edildikten sonra Câbirî, ülkesinin eğitim bakanlığı tarafından yayınlanan bir felsefe kitabının da yazarları arasında yer almıştır. 1967 yılından vefatına kadar olan süre içerisinde Edebiyat Fakültesi'nde felsefe ve Arap-İslam

⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 78-87.

⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 121.

⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 119-120.

⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 126.

⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 127-128.

¹⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 135.

¹¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 139-140.

¹² Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 153-154.

¹³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Hafriyyât fi'z-zâkira min baîd*, 164-165.

düşüncesi hocalığı yapmıştır. 2002’de V. Muhammed Üniversitesi’ndeki profesörlük görevinden emekli olmuştur. Uluslararası bir şöhrete sahip olan Câbirî UNESCO- Bağdat Arap Kültürü Ödülü, Mağrip Kültür Ödülü, UNESCO İbn Sinâ Ödülü, Berlin İbn Rüşd Özgür Düşünce Ödülü gibi birçok ödül almıştır. 2010 yılı Mayıs ayında Darülbeyzâ’da vefat etmiştir.¹⁴

2.2. Eserleri:

Muhammed âbid el Câbirî felsefe, siyaset, tefsir gibi alanlarda çeşitli eserler kaleme almıştır. Bilinen başlıca eserleri şunlardır:

1. **Fikru İbn Haldûn: el-‘Asabiyye ve’d-devle:** Rabat V. Muhammed Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde hazırladığı doktora tezidir. Bu tezde İbn Haldun devlet anlayışı ve asabiye teorisini farklı açılardan ele alıp değerlendirmiştir.
2. **Advâun a’lâ müşkili’t-ta-lî’m bi’l-Mağrib:** 1973 yılında yayınlanan eserde, Fas’ın geri kalmış eğitim anlayışına sahip olduğunu, bu anlayıştan kurtulmanın yolları sorgulanmaktadır.
3. **Medhal ila Felsefeti’l-ulûm:** Eser iki ciltten oluşmaktadır. 1976 yılında tek cilt halinde yayımlanmıştır. Birinci cilt *Bilim Felsefesine Giriş I: Çağdaş Matematiksel ve Rasyonel Düşüncenin Gelişimi* konusunu ele alırken, ikinci cilt *Bilim Felsefesine Giriş II: Deneysel Yöntem ve Bilimsel Düşüncenin Gelişimini* ele almıştır.
4. **Nahnü ve’t-türâs: Kırâ’e mu’âsıra fî türâşine’l-felsefi:** 1980 yılında yayımlanan bu eser, A. Said Aykut tarafından *Felsefî Mirasımız ve Biz* adı ile Türkçe’ye kazandırılmıştır. Câbirî’nin sonraki çalışmalarına bir giriş mahiyeti taşıyan bu eserin bölümleri Fârâbî’nin Siyasi ve Dini Felsefesini Yeniden Okuma Projesi, İbn Sînâ ve Meşrikî Felsefesi, İbn Bâcce Mağrib ve Endülüs’te Felsefenin Zuhuru, İbn Rüşd Mağrib ve Endülüs Felsefe Ekolü, İbn Haldûn’un Mukaddimesi’nde Rasyonel ile İrrasyonelin Epistemolojisi ve İbn Haldunculuk’tan Geriye Kalan Tortu şeklinde ayrılmaktadır.

¹⁴ Coşkun, Muhammed, “Câbirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 235.

5. **Tekvînü'l-'akli'l-'Arabî:** 1984 tarihinde yazılan ve ülkemizde “Arap Aklının Eleştirisi” adıyla bilinen serisinin ilk kitabıdır. *Arap Aklının Oluşumu* adı ile tercüme edilen eserde Arap akli kavramının ne olduğu, Arap kültüründe epistemolojik ve ideolojik Arap aklının ortaya çıkışı konusu işlenmektedir. Eser İbrahim Akbaba tarafından tercüme edilmiştir.
6. **Binyetü'l-'akli'l-'Arabî:** 1986 yılında yayımlanan eser meşhur serinin ikinci kitabıdır. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli tarafından *Arap Aklının Akıl Yapısı* olarak tercüme edilen bu eser dört bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk kısmında beyân, ikinci kısımda irfân, üçüncü kısımda burhan ve son kısımda ise sistemlerin parçalanması ve yeniden yapılanma projesiyle ilgili bilgilerin yer aldığı bölümlerden oluşmaktadır.
7. **İşkâliyyâtu'l-fikri'l-Arabiyyu'l-muâsır:** 1988 yılında yayımlanan bu eserde Çağdaş Arap-İslam düşüncesinin problemleriyle ilgili konular ele alınıp değerlendirilmektedir.
8. **el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî:** *Arap Siyasal Akli* adıyla Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye çevrilen bu çalışmada Câbirî, siyasî düşüncenin belirleyici ve sonuçlarını iki bölüm halinde ele alıp değerlendirmektedir. 1990'da yayımlanan bu eser “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin üçüncü kitabıdır.
9. **Hivârü'l- Mağrib ve'l- Meşrik:** Câbirî'nin Hasan Hanefî ile birlikte yazdığı düşünce kitabı olan bu çalışma 1990 yılında yayımlanmıştır. Ülkemizde *Doğu Batı Tartışmaları* adıyla Muhammed Çoşkun tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.
10. **el-Musakkafûn fi'l-hadâreti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye:** 1995 yılında yayımlanan bu eser Câbirî'nin *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller* adıyla Ahmed b. Hanbel ve İbn Rüşd'ün gördükleri tepkiler yakın planda ele alınarak İslâm geleneğinde aydın kimliğinin ortaya çıkışı, konumu ve sorunları ele alınmıştır. Numan Konaklı tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.
11. **Vichetü nazar: Nahve i'âdâti binâ'i kadâya'l-fikri'l-'Arabî:** 1997 yılında *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* adı ile

Türkçe'ye çevrilen eserde; Kimlik Sorunu, Şeriat'ın Tatbiki Sorunu, Din-Devlet İlişkisi, Demokrasi Sorunu, Toplum Sorunu, Kültürel Sorun, Milliyetçilik gibi konular ele alınmaktadır.

12. Hafriyyât fi'z-Zakira min Baîd: 1997 yılında biyografi tarzında yayımlanan eser Câbirî'nin yaşam öyküsünün yanında eğitim hayatıyla ilgili bilgilere de yer vermektedir.

13. el-'Aklü'l- ahlâkiyyü'l-'Arabî: 2001'de yayımlanan bu eser Muhammet Çelik tarafından *Arap Ahlaki Akli* adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır. "Arap Aklının Eleştirisi" serisinin son kitabı olan bu çalışma İslâm geleneğindeki ahlâk anlayışının hangi şartlar altında ortaya çıktığını ele alıp değerlendirmektedir.

14. Medhal ile'l- Kur'âni'l- Kerîm: 2006 yılında yayımlanan bu eser ülkemizde Muhammed Coşkun tarafından *Kur'an'a Giriş* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Kur'an ilimleri ile ilgili meselelerin yer aldığı kitabın birincisi Kur'an'a Giriş, ikincisi ise Kur'an'ın konuları şeklinde iki bölüme ayrılmıştır.

15. Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm: Fehmü'l-Kur'an nüzul sırasına göre yazılmış üç ciltlik Kur'an tefsiridir. İlk iki cildi 2008, son cilt ise 2009 yılında yayımlanmıştır.

Yukarıda yer verilen eserler dışında Câbirî tarafından yazılan birçok çalışma bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. el-Hitâbü'l-'Arabiyyü'l-mu'âsir
2. Mes'eletü'l Hüviyye: el-urûbe ve'i-islâm ve'l-ğarb
3. ed-Dîmukrâtiyye ve hukûku'l-insân
4. et-Tenmiyetü'l-beşeriyye ve'l-husûsiyyetü's-susyû-sekâfiyye: el-'Âlemü'l-'Arabî nemûzecen
5. İbn Rüşd: Sîre ve fikr, ed-Din ve'd-devle ve tatbiku's-şeria¹⁵

¹⁵ Coşkun, Muhammed, *Câbirî ve Tefsir Anlayışı* (Fikir Yayınları, 2014), 32-42.

2.3. Câbirî'nin Çağdaş İslam Düşüncesindeki Konumu

Çağdaş İslam düşüncesi, İslam dünyasının son iki yüzyılda siyasi, askerî ve kültürel açıdan özne konumundan geri çekilmesiyle birlikte Müslümanların moderniteyle karşılaşması ve bu durumu anlamlandırma çabasının bir ürünü olarak gündeme gelen bir konudur. Arka arkaya gelen yenilgiler Müslüman toplumları modernleşme arayışına yöneltmiştir. Çağdaş İslam düşüncesi de bu yenilgilerin ve krizlerin nasıl aşılabileceğine cevap aramıştır. Bu nedenle çağdaş İslam düşüncesi modern olan, modernleşen ve dönüştürücü bir yapı taşımaktadır. Moderniteyle yüzleşme süreci sadece Batı ile değil aynı zamanda Müslümanların kendi geleneksel düşünce mirasını da yeniden sorgulamalarını gerektirmiştir.¹⁶ Câbirî, bilim felsefesi ve epistemoloji alanında ilk eğitimini almıştır. Bu birikim onu çağdaş Arap düşüncesi içinde Mağrib merkezli milliyetçi Rönesans arayışının aktörü haline getirmiştir. Allâl el-Fasî, Muhammed Arkoun, Abdullah Laroui, Muhammed el-Kettânî, Abdülhamit bin Badîs, Muhammed Talbî, Ali Merad ve Kuzey Afrika'daki birçok düşünürün sistemine benzerlik göstermektedir. Öne çıkan temsilciler Arap dünyasında gerçek bir rönesansın eleştirel bir akıl yürütme ile mümkün olacağını savunmuşlardır. Felsefî rönesans eleştirel akıl ve epistemolojik çözümleme yoluyla Arap kültürü ve medeniyetinin bütünlüklü biçimde yeniden inşa edilmesini hedefleyen bir modernlik arayışıdır.¹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî'nin çağdaş İslam düşüncesindeki konumu onun bu meselelerle kavramsal olarak kurduğu gelenek, akıl, modernlik ve siyaset üzerine geliştirdiği eleştirilerin dayandığı epistemolojik alan üzerinden değerlendirilmiştir. Dolayısıyla onun kurduğu bilgi sitemleri İslam dünyasında modern dönemde ortaya çıkan epistemolojik alanlarla ilişkilendirilerek analiz edilmektedir.

Modernlik ve modernleşme ekseninde gelişen bu düşünce ve düşünürleri İslam dünyasının ilerleme ve aydınlanma sorunları çerçevesinde ele alarak değerlendirmiştir. İnanç ile aklın, din ile bilim arasındaki ilişkinin uyumlu bir şekilde yeniden kurulmasına yönelik verilen önem dogmatik tutumların rasyonel bilgi üretimini, bilimsel gelişmeyi ve teknolojik ilerlemeyi sınırlandırdığı yönündeki eleştirileri ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda çağdaş İslam düşüncesinde söz konusu meseleler, klasik tartışma kalıplarının ötesine taşınarak rasyonalite ve irrasyonalite, ilerleme, gerileme ve yeniden inşa gibi

¹⁶ Ulukütük, Mehmet, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği", *Bilimname* xxx/1 (2016), 241.

¹⁷ Ebû-Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*, çev. İbrahim, Akbaba (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 355-356.

modern kavramlar etrafında ele alınmaya başlanmıştır. Klasik sorunlar dönemin hâkim epistemolojik paradigmaları doğrultusunda yeniden yorumlanmıştır.¹⁸

Câbirî açısından akıl toplumun ilerlemesinde ya da gerilemesinde merkezi bir öneme sahiptir.¹⁹ O, akıl gücüyle başarılacak modern bir Arap rönesansı öne sürmektedir. Ebû Rabi'nin belirttiği gibi Câbirî'nin düşüncesi Arap dünyasının karşı karşıya kaldığı çözüm bekleyen meselelere demir atmış durumdadır. Ona göre geçmişin mirası modern Arap dünyasında hurâfeler ve irrasyonalizm gibi birçok probleme neden olmaktadır. Dolayısıyla aydınlanmış ve olumsuz özelliklerinden arındırılmış rasyonel bir tarzda yeniden yapılandırılan geçmiş, çağdaş Arap dünyası için Arap ve evrensel aklın meyvelerini bütünleştiren ve moderniteyi taklit değil üretim süreci olarak gören bakış açısının yolunu açacaktır.²⁰ Dolayısıyla onun yaklaşımı geçmişin eleştirel şekilde ele alınmasıyla Arap düşüncesinde özgün ve üretken bir sürecin başlamasını sağlayacaktır.

Câbirî bir toplumun zihniyet yapısı ile kavramsal çerçevesini yenilemediği sürece durağan bir akıl yapısıyla rönesansın gerçekleşemeyeceğini şu şekilde ifade eder: “Hiç silkinip kalkmamış bir akılla; daha doğrusu işleyiş biçimi, kavramları, genel tasavvurları ve dünya görüşü kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmamış bir akılla rönesans gerçekleştirmek mümkün değildir.”²¹ Ona göre yüzyıl önce gerçekleştirilmesi gereken aklın eleştirisi bir türlü yapılamamıştır. Bu nedenle rönesansın gerçekleştirilemediğini belirtir. Arap düşüncesinde ise gerçek bir yeniliğin akıl yapısının köklü bir şekilde sorgulanması ve yeniden inşa edilmesiyle mümkün olduğunu düşünür.

İslam düşüncesinde akıl kavramına yönelik yaptığı eleştiriler ile tanınan Câbirî'nin temel hedefi salt eleştiri yapmak değil aynı zamanda aklın yeniden inşasını sağlamaktır. O Modern Arap düşüncesinin temel meselesini hangi yöntem olursa olsun birinin uygulanabilmesi için gerekli olan zihinsel etkinliği arayabilmesi olduğunu ifade eder. O hâlde ona göre temel mesele aklın belirli yönde kullanılması değil, aklın kendisini eleştirel

¹⁸ Ulukütük, Mehmet, “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”, *Muhafazakâr Düşünce* XIII/48 (2016), 16-17.

¹⁹ Başbuğ, Neslişah, “M. A. Câbirî'nin Bakış Açısından İslâm'da Medeniyet Üreten Unsurların İncelenmesi”, *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (2023), 151.

²⁰ Ebû-Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*, 356-357.

²¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim, Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2022), 7.

bir bakışla ele almasıdır.²² Arap kültürünün yeniden inşasının geçmişte yapılan hataların belirlenerek geleneksel yapının eleştiri süzgecinden geçirilmesiyle mümkün olacağını düşünür. O, bu süreçte rasyonalizm geçmişin bağlayıcı kalıplarından kurtularak çağdaş sorunlara cevap verebilmeyi amaçlayan bilinçli ve sorgulayıcı düşünce sürecini zorunlu görür.²³

Câbirî'ye göre tedvin döneminden itibaren üç temel bilgi yapısı ortaya çıkmıştır. İlki düşünceyi büyük ölçüde dilin kuralları ve dini metinler etrafında inşa eden metinsel yoruma dayalı yaklaşımı esas alan beyânî bilgi sistemidir. İkincisi kökenini önemli ölçüde Hermetik düşünceden alan, sezgi ve irrasyonalizm ile ilişkilendirilen âtıl aklın ürünü kullanımına dayandırılan irfânî bilgidir. Üçüncüsü ise Aristotelesçi düşünceye dayanan burhânî bilgi sistemidir. O, bu son yaklaşımı İslam düşünce tarihinde evrensel ve eleştirel aklın öne çıktığı önemli bir aşama olarak değerlendirmektedir.²⁴ Ona göre bu son akıl, din-bilim ilişkisi gibi meseleleri ele alırken de önemli bir zemin sunmaktadır.

O, siyasal alanın düşünsel temellerine ilişkin siyasi aklın yenilenmesi gerektiğini belirtir. Akidenin, siyasal ve mezhepsel aidiyetlerin belirleyicisi olmaktan çıkarılarak bireysel düşünce alanına taşınması gerektiğini savunur. İnancın salt düşünceye dönüştürülmesi mezhepçi ve mutaassıp siyasal söylemleri de ortadan kaldıracaktır. Bu dönüşümle birlikte ekonomi, akıl, toplum ve siyasi akıl bilimsel bir eleştiriye tabi tutarak gerçek bir uyanış ve ilerlemenin mümkün olacağını düşünür.²⁵

Câbirî çağdaş İslam düşüncesinde düşüncenin işleyiş mantığını merkeze alan epistemolojik bir konumda yer almaktadır. Modern dönemin karşı karşıya kaldığı meseleleri akıl biçimlerinde ve bilgi sistemlerinde konumlandırır. Onun düşüncesi İslam dünyasının modern dönemde yaşadığı gerilemeyi, geleneği sorgulanmadan alınmasıyla oluşan akıl yapılarının bir sonucu olarak görür ve eleştiriye doğrudan bilgi üretim biçimlerine yönelir. Beyânî ve irfânî bilgi sistemlerine yönelik yaptığı çözümlemeleri İslam düşüncesinin tarihsel gelişimini tek çizgili bir süreklilik olarak değil, farklı rasyonalite biçimlerinin çatışmalı birlikteliği olarak kavramasını sağlar. Burhânî akıl yeniden düşüncenin merkezine yerleştirme çabası ise Câbirî'nin çağdaş İslam

²² Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said, Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 11.

²³ Ebû-Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*, 358.

²⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Akılının Oluşumu*, 292.

²⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi, Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 443-444.

düşüncesindeki yerini belirleyen temel unsurdur. Bu bağlamda moderniteyle ilişkiyi taklit düzeyinde değil, eleştirel üretim düzeyinde kurmayı hedefler. Bu bağlamda Câbirî, çağdaş İslam düşüncesinde hem geleneğin eleştirisini mümkün kılan hem de düşünsel yenilenmenin epistemolojik şartlarını ortaya koyan bir düşünür olarak görülebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

Akıl, İslam dinini temel esaslarının doğru bir şekilde kavranmasında önemli bir işleve sahip olduğu gibi, vahye dayalı delilleri değerlendirme de vazgeçilmez bir işleve sahiptir. İnsan, kendisine ulaşan vahiy kaynaklı bilgileri akıl süzgecinden geçirerek onların makul olup olmadığına bakar. Bu açıdan bakıldığında hak dinin temel ilkeleri arasında akılla izah edilemeyecek hususlar bulunmamalıdır.²⁶ Kur'an, akıl ve idrak sahibi varlıklara indirilen ve onları muhatap alan ilahi bir kitaptır. İnsan, akli sayesinde iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme imkanına sahip olur. Bu ayırt etme ilahi vahiy ile birlikte ahlaki ve dini bir sorumluluğa dönüşür. Kur'an'ın birçok ayetinde akletmeye ve düşünmenin önemine vurgu yapılır. “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri düşünüp öğüt alır.”²⁷ “Kulları içinde ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.”²⁸ Söz konusu ayetler Kur'ânî düşüncede akletmenin önemini açıkça göstermektedir. Bu doğrultuda bilgi insanı diğerlerinden ayıran bir özellik olmakla birlikte, Allah'ın kudretini idrak ederek bilinçli bir kulluk haline geldiğinde anlam kazanmaktadır. Âlim sadece bilen değil, bilgisi arttıkça Allah'a karşı sorumlu hale gelen kişidir.

İslam, inanç alanında çelişkiye düşülmemesi için akla ve düşünmeye büyük önem vermiştir. Bu nedenle akli melekeleri olmayan kimseleri dini açıdan sorumlu da tutmamıştır. Nitekim Kur'an, insanlar tarafından anlaşılın ve gereği gibi istifade edilsin diye indirilmiştir. Anlaşılmadan yararlanmak pek mümkün değildir. İslam'ın en çok karşı çıktığı durumlardan biri akli devre dışı bırakarak düşünce ve davranışları körü körüne taklit etmektir. Bu sebeple insanlara kesin bilgiye dayanan hususların peşinden gitmelerini, zanna ve temelsiz kabullere dayanan bilgilere kapılmamalarını emretmiştir.²⁹

Kur'an inkârda ısrar edenleri görme, işitme ve konuşma gibi yetileri bulunsa da hakikate kapalı olmalarını ‘sağır, dilsiz ve kör’³⁰ şeklinde nitelendirir. Gerçek anlamda akletmenin hakiki bir iman ile mümkün olduğunu zira imandan yoksun bir tefekkür ve anlama çabasının nihai hedefe ulaşmadığı söylenir.³¹ Kur'an, akıl kelimesini bir isim olarak kullanmaz. Onun yerine akıl ile aynı anlama gelen kalp sözcüğünü kullanır. “Kur'an'da

²⁶ Karadeniz, Osman, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi* XXXIII/4 (1997), 39.

²⁷ *Zümer*, 39/9

²⁸ *Fâtır*, 35/28

²⁹ Karadeniz, Osman, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, 44.

³⁰ *Bakara*, 2/171

³¹ Pişgin, Yasin, “Kur'anda Kalbin Akledişi: İman”, *Kelam Araştırmaları* 11/2 (2013), 119.

Onların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar.”³² ve “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör olur.”³³ Bu ayetlerden de görüldüğü üzere Kur’an, kalbi, akıl yerine kullanmaktadır. Bu nedenle Kur’an’da kalp, aklın işlevini üstlenen, anlama, düşünme ve kavrama faaliyetlerini gerçekleştiren merkezi bir konumdadır. İmanın merkezi olan kalbin aynı zamanda muhakeme ve tefekkür gibi özellikleri barındırması, akıl ile iman arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya çıkarmaktadır. Aklın, Kur’an’ın kalp bağlamında söyledikleri dikkate alındığında iman için vazgeçilmez olduğu görülecektir.³⁴

Kur’an’ın akla yüklediği temel işlevlerden biri akıl yürütmedir. “Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah’ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?”³⁵ ayeti bu özelliği açık bir şekilde göstermektedir. Onun özellikle vurguladığı akıl düşünen, üreten, bilen ve anlamaya yönelen ya da bir fonksiyon icra eden pratik bir akıldır. Ancak bu tür akıl hak ile batılı birbirinden ayırt edebilir. İnsanı diğer varlıklardan üstün ve ayrıcalıklı kılan da işlevsel bir akıldır. Kişiyi sahih imana yöneltten ve bu imanın sonucunda salih amel ile ahlaki tutumlara yönlendiren de bu etkin akıldır.³⁶ Kur’an, bu vurguyu tek bir kavramla sınırlı tutmaz. Aksine farklı düşünme biçimlerini ifade eden aklın işlevsel kullanım alanlarını işleyen sözcüklerde vardır. Bu bağlamda tedeubbür, tefekkür ve tezekkür ile verilen ayetler bu hususu açıkça göstermektedir. Ayetler de ifade edildiği gibi “Kur’an’ı inceleyip tedeubbür etmiyorlar mı? Eğer o Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı mutlaka onda birçok çelişkiler bulurlardı.”³⁷ “Onlar, kendi kendilerine hiç düşünmezler mi ki? Allah, gökler ile yeri ve ikisi arasındakileri ancak yerli yerince ve belirli bir süre için yaratmıştır.”³⁸ “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”³⁹ Söz konusu ayetler insanı düşünmeye, incelemeye ve anlamaya sevk eder. Bu bağlamda Kur’an aklın işlevlerini iman ile ilişkilendirerek düşünme ve anlama faaliyetlerini derinleştiren bilinçli bir yöneliş olarak ortaya çıkmaktadır.

³² *A’râf*, 7/179

³³ *Hac*, 22/46

³⁴ Esen, Muammer, “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 86.

³⁵ *A’râf*, 7/185

³⁶ Esen, Muammer, “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”, 88.

³⁷ *Nisâ*, 4/82

³⁸ *Rum*, 30/8

³⁹ *Nahl*, 16/90

Akıl-iman arasındaki ilişki ve aklın işlevi ve mahiyetiyle ilgili İslam düşüncesinde özellikle kelam âlimleri arasında farklı görüşler öne sürülmüştür. Kelam, İslam'ın inanç esaslarını Kur'an'dan hareketle akli delillerle temellendiren ve farklı dünya görüşlerine karşı savunmayı hedefleyen bir ilimdir. Kur'an'da sıkça vurgulanan *taakkul*, *tefekür*, *tedebbür*, *tezekkür* ve *kalp* gibi akıl yürütme biçimleri kelamcılarının benimsediği epistemolojik yöntemin temelini oluşturur. Bu akli faaliyetler insanın fıtratında bulunan hakikat bilincini ve yeniden keşfetme sorumluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorumluluk bilinciyle birlikte Müslüman teologlar, erken dönemden itibaren vahyin akla uygun bir biçimde ifade edilmesini ve savunulmasını temel bir amaç olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda Kelam ilmi iman esaslarını akli ve sistematik argümanlarla temellendirmiştir. Aynı zamanda imanın mahiyeti ile ilgili sorunlar da kelam düşüncesinin en temel tartışma alanlarından biri haline gelmiştir.⁴⁰ Kelam düşüncesinde imanın mahiyeti ile ilgili tartışmalar farklı âlimlerin iman kavramını nasıl tanımladıkları meselesini de ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet kelamının ortaya çıkışında önemli bir yere sahip olan İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe de iman anlayışıyla sonraki kelam ekollerini derinden etkilemiş bir isimdir.

Bu nedenle Ebû Hanîfe'nin iman kavramını anlamak için onu nasıl tanımladığını bilmek gerekir. Ona göre:

*İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Mü'minler, iman ve tevhid hususunda birbirlerine müsavidirler. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. İslam, Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lugat itibarıyla iman ve İslam arasında fark vardır. Fakat İslamsız iman, imansız da İslam olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise; iman, İslam ve şeriatlerin hepsine birden verilen isimdir.*⁴¹

“İman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslam'dır.”⁴² “İman; kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Sadece ikrar iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların

⁴⁰ Ay, Mahmut, “Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 50-51.

⁴¹ Ebû Hanife, “İmâm'ı Â'zam'ın Beş Eseri”, çev. Öz, Mustafa, *El-Fıkhu'l Ekber* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 56.

⁴² Ebû Hanife, “İmâm'ı Â'zam'ın Beş Eseri”, çev. Öz, Mustafa, *El-Âlim ve'l Mûteallim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 12.

mü'min olmaları gerekirdi. Keza sadece tasdik de iman olmaz. Eğer sadece tasdik iman olsaydı, bütün kitap ehlinin mü'min olması gerekirdi.”⁴³ Bu bağlamda Ebû Hanife'nin iman anlayışında kalp, yakîn, marifet, tasdik, ikrar ve İslam kavramlarının hepsi bir arada bulunduğu imandan söz edilebilir.

İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin iman anlayışı incelendiğinde imanın kesin bilgi, tasdik, ikrar ve akli çıkarımlarla doğrulanmış bilgiyi kabul edip teslim olmasıyla gerçekleştiği görülmektedir. Onun açısından söz konusu hususların gerçekleşmesi için hiçbir tek başına yeterli değildir. Çünkü kalp ile tasdik olmadan sadece dil ile ikrar etmek münafıklığın göstergesidir. Buna karşın hem kalbiyle hem de diliyle inkâr eden kimsenin de kafir olacağı nitelendirilir.⁴⁴ Ebû Hanîfe'nin iman anlayışında geçen kalp, tasdik, ikrar, yakîn, marifet ve İslam kavramları ile neyin ifade edildiğini netleştirmek gerekir. Zira onun eserlerinde günümüzde tartışıldığı şekliyle bir akıl-iman ilişkisi bağlamında doğrudan rasyonalizm veya fideizm değerlendirmesi bulunmamaktadır. Bu nedenle onun iman tanımlarında kullandığı kavramların klasik İslam kelamı içerisindeki anlamlarını açıklığa kavuşturmak ve onun iman anlayışını değerlendirmek gerekir.⁴⁵ Bu doğrultuda onun iman tanımında kullandığı “kalp ile tasdik” ifadesine bakmak gerekir. Ona göre iman kalpte gerçekleşen bilinçli bir tasdiktir. Bu tasdik insanın Tanrı ile kurduğu bağı temsil eder ve dış baskı ya da zorlama ile değiştirilemez. Kalbiyle iman eden kişi gizli-açık her durumda O'na saygı ve bağlılık gösterir.⁴⁶

Kalp ile tasdikın imanın mahiyetini belirleyen önemli bir unsur olduğu ortaya konulduktan sonra Ebû Hanife'nin iman tanımında geçen tasdik kavramını ele almak gerekir. Onun düşünce sisteminde iman ile inkâr arasında belirsizliğe yer yoktur. Bununla birlikte tasdik tek başına imanın gerçekleşmesi için yeterli kabul edilmez. Nitekim mucize talep eden müşriklerin gördükleri mucize karşısında ortaya koydukları tasdik bir tür doğrulama olmakla birlikte iman anlamı taşımaz. Çünkü bu durum inanç esaslarının içten kabulünü değil, bilginin doğruluğunun mantıksal bir şekilde kabul edilmesini ifade eder.

⁴³ Ebû Hanife, “İmâm'ı Â'zam'ın Beş Eseri”, çev. Öz, Mustafa, *Ebû Hanife'nin Vasiyyeti* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 65.

⁴⁴ Y. Şevki, Yavuz, “İmâm'ı Â'zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)”, *Ebû Hanife'nin Kelamî Görüşleri ve Sünnî Kelamın Oluşumuna Etkileri* (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 149.

⁴⁵ Şimşek, İsmail, “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin İman Anlayışı”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik* (Kastamonu Üniversitesi, 2017), 1/17.

⁴⁶ Erdem, Engin, “Ebû Hanife'nin İman Anlayışı Üzerine Bazı Felsefî Mülâhazalar”, *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (2020), 1212.

Oysa kalp ile tasdik inanç önermelerinin akli bir temellendirme sonucunda doğru bulunmasıyla bu doğrulara gönülden bağlanmayı ve teslimiyeti de kapsar.⁴⁷

İmanın ‘kalp ile tasdik’ aşamasını takiben bir sonraki aşama ‘dil ile ikrar’dır. Kalben doğruluğu tasdik edilen inançların sözle ikrar edilmesi imanın dışı vurumunu ve görünür hâle gelmesini sağlar. Dolayısıyla inanç önermelerinin akılcı bir değerlendirme sürecinden geçerek kabul veya reddinin açıkça ifade edildiği ikrar aşaması imanının sadece kalpte var olan bir içsel durum olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda akıl-iman ilişkisi açısından bakıldığında Ebû Hanîfe’nin iman anlayışı bilgiye dayalı bir tasdiki içermektedir. İçsel doğrulama süreci şüpheleri ortadan kaldırır, hükmün kesinleşmesiyle değişmez ve kararlı bir hâl alır. Bu aşamada hakkında hiçbir şüphe bulunmayan gerçeğe uygun sağlam ve kesin bir inancın oluştuğu yakîn ve marifet aşamasına geçilir. Son aşamada ise iman doğrulama, haklı çıkarma ve akli delillendirme süreçlerinin ardından doğru olduğuna kesin olarak inanılan inanç önermelerine boyun eğme, kabullenme ve teslim olma ile tamamlanmış olur.⁴⁸ Ebu Hanîfe imanının özünü kalp ile tasdik şeklinde temellendirirken, Mutezili âlimler ise imanı daha geniş bir çerçevede ele almışlardır.

Mutezili âlimlerin iman anlayışı marifet (kalp ile bilme), söz (dil ile ikrar) ve ameldir.⁴⁹ Mutezile âlimlerinden Hişâm el-Fuvati imanı farz ve nafile bütün taatleri kapsayan geniş bir kavram olarak tanımlamıştır. Ebû Bekr el-Esamm ise imanı bütün taatler olarak tanımlamakla birlikte “Din mensuplarından, küfür olmayan büyük günah işleyen kimse, büyük günah işlediği için fâsıktır. Kâfir ve münafık değildir. Allah’ı birlemesi ve işlediği taat sebebiyle mümindir.” Abbâd b. Süleyman da imanı Allah’ın emrettiği farzlar ile önem verdiği nafilelerin tümü olarak tarif etmiştir. İman iki bölümden oluşur. Birincisi Allah’a imandır. Bu iman esaslarından herhangi birini terk etmek küfür sayılmaktadır. Diğeri ise Allah için imandır. Bunun terk edilmesi kişiyi doğrudan kâfir konumuna düşürmemektedir. Ona göre bu tür imanının bir kısmının terk edilmesi sapıklık ve fîsk bazısı da küçük günah olarak değerlendirilir. Ayrıca Allah’ı bilmeyen kişinin bütün fiillerini küfür kapsamında değerlendirmiştir.⁵⁰ Bu yönüyle Mutezile’nin iman anlayışında

⁴⁷ Yeşilyurt, Temel, “Ebû Hanîfe’de İmân’ın Kesinliği Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2. (2002), 209-210.

⁴⁸ Şimşek, İsmail, “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanîfe’nin İman Anlayışı”, I/20-22.

⁴⁹ Önal, Recep, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 128.

⁵⁰ Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Dalkılıç, Mehmet, Aydın, Ömer (İstanbul: Kabalcı, 2005), 222-224.

bilgi, söz ve amele yer vererek açıklayan bu yaklaşımda büyük günah işleyen kimsenin durumunun nasıl belirlendiği sorununu da gündeme getirmiştir.

Hicri III. asrın başında bir itikat mezhebi olarak ortaya çıkan Mu'tezile büyük günah işleyenlerin durumunu ne Hâricîlerin ileri sürdüğü gibi kâfir, ne de Mürcie'nin savunduğu gibi mümin olduğunu iddia etmiştir. Söz konusu kişilerin iman ile küfür arasında yer alan ve fisk olarak adlandırılan üçüncü bir mertebede bulunduğunu öne sürerek farklı bir yorum getirmiştir. Mu'tezile'ye göre "Büyük günah işleyen kişi imandan çıkar ancak küfre de düşmez. İman ile küfür arasında bir yerde bulunur."⁵¹

Mu'tezile âlimlerinin büyük bir kısmı ise insanın peygamberler aracılığıyla getirilen vahyi bilgiye ihtiyaç olduğunu kabul etmekle birlikte akli en güvenilir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Onlara göre akıl sadece Allah'ın varlığını kavramakla kalmadığı gibi iyi ile kötüyü ayırt edebilir, güzel ile çirkini belirleyebilir hatta Allah'ın sıfatları ile ahiret hayatının mahiyeti hakkında da bilgiye ulaşabilecek yeterlidir. Bu yaklaşım Mu'tezile'nin inanç sisteminde akıl ile sahih nakil arasında zaman zaman çatışmalara yol açmış ve Sünni kelimciler tarafından eleştirilmiştir. Akıl nakle tercih edilmesi hususunda Şia'nın çoğunluğu da Mu'tezile ile benzer bir görüşe sahiptir. Bununla birlikte Ahbariyye ekolüne sahip olan Şiiler Ehl-i Beyt yoluyla gelen nakle büyük önem vermişlerdir. İsmailiyye ise dini hakikatlerin akli çıkarımlarla değil imamın öğretimi yoluyla öğrenilebileceğini savunarak akli yetersiz görür.⁵² Bu bağlamda Mutezile'nin iman anlayışında akli merkeze alan anlayışla doğrudan bir ilişki bulunduğunu göstermektedir. Büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili iman ile küfür arasında bir noktada görülmesi Mu'tezile'nin ahlaki sorumluluğu akli temellere dayandıran bir yaklaşıma dayandığını göstermektedir. Zira akli, iyi ile kötüyü ayırt edebilen bir ölçüt olarak kabul eden Mu'tezile insanın inanç ve fiillerinden sorumlu olabilmesi için akli bilginin zorunlu olduğunu savunmuştur.

Mu'tezili düşüncede iman, akıl-vahiy ilişkisi bağlamında akli ve dilsel temellere dayandırılır. Bu yaklaşımda Kadı Abdülcebbar, akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi nazar ve sem kavramları üzerinden açıklar. İslam filozoflarının din ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı akli uzlaşşı Abdülcebbar'da nazar ile sem arasında dilsel ve akli bir uyum arayışına dönüşür. Sem, Tanrı'nın kelamının elçi tarafından işitilmesi ve insanların da bu kelamı

⁵¹ Kâdi Abdülcebbar, Ahmed, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. Çelebi, İlyas (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 34-35.

⁵² Y. Şevki, Yavuz, "Akıl", *DİA içinde* (TDV Yayınları, 1989), II/245.

elçiden duyması sürecini ifade eder. Bu nedenle kelimullah mahiyeti ve bilinişi bakımından iman nesnesi değildir. Abdülcebbar'a göre Kur'an, Tanrı ile elçisi arasındaki iletişimin ürünü olup öncelikle söze dayalıdır. Bu yaklaşım Kur'an'a akli ve dilbilimsel bakışı da beraberinde getirir. Bu nedenle o nassı mutlak iman nesnesi haline getiren anlayışa karşı çıkar ve düşünmeyi ahlak ve sorumluluk ekseninde temellendirir. Mu'tezile kelamında Allah'ı bilmenin zorunlu oluşu bireyin elde edeceği fayda ile temellendirilerek ahlaki bir sorumluluk olarak değerlendirilir. Çünkü aklın Allah'ı bilmemenin yol açacağı zarar ve olumsuz sonuçları önleme işlevi gördüğü yönündeki düşüncedir. Mu'tezili düşünürler nass kapsamına giren hususların teorik akıl yürütme yoluyla değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Akli vahiy ile birlikte ahlaki hakikatin aynı ölçüde kaynağı olduğunu, aklın nakilden öncelikli bir konuma sahip olduğu kabul edilmiştir. Onlara göre İslam'ın temelini oluşturan Tanrı fikri ve O'nun şer'î yükümlülükleri ancak akli bilgi aracılığıyla bilinebilir.⁵³

Bu görüşlerden hareketle Mu'tezile düşüncesinde iman, taatlerin yerine getirilmesi ve kötülüklerden kaçınılmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşımda amel imana dahil edilerek kişinin ahiretteki kurtuluşu ibadetlerin yerine getirilerek günah niteliği taşıyan davranışlardan uzak durulmasıyla mümkün olduğu ileri sürülmüştür.⁵⁴ Mu'tezile'nin imanı amel ve ahlaki sorumlulukla ilişkilendiren bu yaklaşımına karşılık Eş'arî kelamında ise imanın mahiyeti farklı şekilde ele alınmıştır.

Eş'arî'ye göre iman, Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu kalben tasdik etmektir. Ona göre Arap dili âlimleri arasında iman kelimesinin tasdik olduğu ile ilgili bir ihtilaf bulunmamaktadır. Nitekim Allah Kur'an-ı Kerim'de peygamberleri kendi kavminin diliyle ilahi mesajı açık ve anlaşılır şekilde tebliğ etsin diye gönderdiğini ifade etmektedir. Bu durum iman kavramının Arapça'da tasdik anlamına geldiğine işaret eder. "Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın"⁵⁵ ayetindeki inanmazsın ifadesinin tasdik etmezsin anlamına geldiğini vurgular.⁵⁶ Eş'arî'ye göre iman tasdik anlamına gelir.⁵⁷

⁵³ Ay, Mahmut, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 62.

⁵⁴ Önal, Recep, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", 130.

⁵⁵ Yusuf, 12/17

⁵⁶ Şimşek, İsmail, "Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı", *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu* (Kastamonu Üniversitesi, 2018), 1/613.

⁵⁷ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Eş'arî Kelâmı "el-lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida"*, çev. Mavil, Kılıç Aslan, Mavil, Hikmet Yağlı (İz Yayıncılık, 2016), 135.

İman kalpte tasdiktir. Dil ile ikrar ve erkan ile amele gelince, bunlar imanın fûrûdudur. Allah'ı kalple tasdik eden yani O'nun vahdaniyetini ikrar eden, peygamberlerini itiraf edip onların Allah tarafından getirdiklerini kalple tasdik eden kimsenin imanı sahihtir. Hatta bu hal üzere ölse mümin ve kurtuluşa ermiş olur. Ancak bunlardan bir şeyi inkâr etmek kişiyi imandan çıkarır.⁵⁸ Yüce Allah'ı tanımak imandır. O'nu bilmemek ise küfürdür.⁵⁹

Ona göre iman Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu kalben tasdik etmekten ibarettir. İman, dil ile yapılan ikrar veya fiilen yerine getirilen ibadet ya da diğer amelleri kapsamaz. Bunlar sadece İslam'ın unsurlarıdır. İlâhî buyruklara aykırı olan davranışlar büyük günahdır. Günahın büyüklüğü ya da küçüklüğü izafidir. İşlenen günahlar iyiliklerden elde edilen sevabı ortadan kaldırmaz. Samimi yapılan tövbe ise Allah'a karşı işlenen tüm günahları siler. Bununla birlikte verilen sevap ve mükâfat yaptıkları amellerin karşılığı değil Allah'ın bir lütfudur.⁶⁰

Eş'arî düşünce geleneğinde 'iman tasdiktir' şeklindeki tanımlamada geçen tasdiğin kalp merkezli bir eylem olarak ele alındığı görülmektedir. İmanın kalp ile tasdik şeklinde tanımlanmasında yer alan kalp insanın bilgiyi elde etme araçlarından biridir. Hatta o başlı başına bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. İslami teolojide kalp düşünce ve iradenin merkezi kabul edilmiş tefekkür eden, tedebbürde bulunan ve akli çıkarımlar yapabilen bir yeti olarak ele alınmıştır. Bu açıdan kalp bilginin sadece kendiliğinden ortaya çıkan bir türünü değil duyuşal ve akli süreçlerden geçerek ulaşılan bilginin son aşamasını ifade eder. İslam öncesi dönemde de insanın anlama ve doğru eylemlerde bulunmasında önemli bir role sahip olan kalp, aklın işlevlerini üstlenmenin yanı sıra vicdan, duygu ve sezgi işlevlerini de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.⁶¹

Eş'arî'ye göre iman sadece bir teslimiyetten ibaret değildir. Teslimiyetin ardından kalpte gerçekleşen bilişsel ve zihinsel bir süreci de içine alır. Kişi inanç önermelerinin ilgili haberin ya da haber verenin doğruluğunu anlamaya çalışır. Neye, neden ve nasıl inandığını bilmesi sonucunda bilgi, kalp yoluyla tasdik edilerek imana dönüşür. Neticede İslam'dan imana geçiş düşünme, akletme ve araştırma yoluyla oluşan kesin kanaatin oluştuğu

⁵⁸ Şehristânî, Muhammed, *İslâm Mezhepleri: el-Milel ve'n Nihal*, çev. Öz, Mustafa (Ensar Neşriyat, 2005), 104.

⁵⁹ İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed, *Mücerredü Makâlâtı'l-Eş'arî*, ed. Gimaret, Daniel (Beyrut, 1987), 16.

⁶⁰ Fettah, İrfan Abdulhamid, "Eş'arî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-447.

⁶¹ Şimşek, İsmail, "Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı", 1/616.

durumda meydana gelir. Düşünme ve kavrama süreci tahkik ve güvenin oluşmasını sağlar. Güven ise tasdiki meydana getirerek imanla tamamlanır.⁶²

Eş'arîler bilginin elde edilmesi ve doğrulanması sürecinde akıl yürütmeye özel bir önem vermişlerdir. Bu bağlamda nazar (akıl yürütme) ve istidlâli hakikate ulaşmanın en güvenilir yolu olduğunu belirtirler.⁶³ Hatta bu yöntemi insanı Allah'ı bilmeye sevk eden dini bir sorumluluk sayarlar. Onlara göre nazar ve istidlâli reddeden kimse bu tutumunu ya delile dayanmadan taklit ile ya da bir delil ileri sürerek temellendirir. Delilsiz bu durum makul değildir. Taklide dayalı bir inkâr ise bağlayıcı kabul edilemez. Şayet bu inkâr bir delile dayanıyorsa bu durum nazar ve istidlâlin kullanılması anlamına gelir. Dolayısıyla reddedilen yöntem ile tezlerini savunmaları demektir. Bu sebeple Eş'arîlere göre nazar ve istidlâl olmadan Allah hakkında bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu bağlamda Eş'arîler Allah hakkında bilginin sadece naslarla sınırlı olmadığını aklın da devreye konularak daha kapsamlı şekilde temellendirilebileceğini savunurlar. Ancak iman meselesinde ise belirleyici olanın nass olduğunu vurgularlar.⁶⁴

İslam düşünce sisteminde öne çıkan Maturidilik ve Mu'tezile insanın, Tanrı'yı akli aracılığıyla tanıyabilmesini zorunlu ve sorumluluk olarak değerlendirmiştir. Bu anlayışa göre akıl ilahi hakikate ulaşmada yeterlidir ve aklını kullanmakla sorumludur. Eş'arî ise Allah'ın varlığı ve birliğinin akli delillerle temellendirilebileceğini kabul etmekle birlikte bilme zorunluluğu vahye verilmiştir. Akıl tek başına dini yükümlülük oluşturan bir kaynak olarak görülmez. Dolayısıyla vahiy ile muhatap olmayan bir kişinin inanç açısından sorumlu tutulamayacağı anlayışı benimsenir.⁶⁵

Maturidi, "*Kitabu't-Tevhid*" adlı eserinde geçmiştekilerin görüşünü körü körüne taklit, bilgi edinme yolları, duysal alanın idraki, dini delile dayanarak bilme, nakil ile aklın dini tanınması için esas teşkil etmesi gibi birçok temel mesele üzerinde durur. Bu kavramlar onun akıl-iman ilişkisini nasıl temellendirdiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre başkalarının görüşlerini sorgulamaksızın benimseme taklit olarak nitelendirildiği için hakikate ulaşma açısından inancını akli ve ikna edici delillere dayandırmadığı için makul görülmez. O, bir görüşün çok sayıda insan tarafından benimsenmiş olmasını onun doğruluğu için yeterli görmez ve bu tür bağlılığın kişiyi

⁶² Şimşek, İsmail, "Fideizmden Rasyonalizme Eş'arî'nin İman Anlayışı", 1/617.

⁶³ Ay, Mahmut, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 56.

⁶⁴ Bardak, Ahmet, "İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 974.

⁶⁵ Ay, Mahmut, "Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", 55.

taklide götürdüğünü belirterek akla hitap eden ikna edici delillere dayanmasına bağlar.⁶⁶ Maturidi, dini bilginin ve imana dair hakikatlerin akıl yürütme yoluyla elde edilemeyeceğini, bu yöntemin yalnızca tartışma ve şüphe doğurduğunu ileri süren yaklaşımlara karşı aklın vazgeçilmezliğini savunur. Ona göre insan duyuların ulaşamadığı alanlarda gelen haberlerin doğruluğunu ayırt etmede, olağanüstü olayları değerlendirmede ve hak ile batılı birbirinden ayırmada zorunlu olarak muhakemeye başvurur. Akli devre dışı bırakmayı savunan bir tutum ise kendi iddiasını temellendirmek için de olsa yine akıl yürütmeye muhtaçtır. Bu durum istidlâlin reddedilemez bilgi yolu olduğunu gösterir. Maturidi'ye göre insan iyiyi kötüden ayırt edebilme ve varlık âlemindeki hikmeti kavrayabilme yetisiyle diğer canlılardan ayrılmıştır.⁶⁷

Maturidi'ye göre duyular âleminde Allah'tan başka mevcut olan her şey sonradan yaratılmıştır. Kur'an'da "O, her şeyin yaratıcısıdır"⁶⁸ ayeti de bu ilkeyi temellendirir. O halde iman da Allah'ın zatından ayrı bir şey olduğuna göre onun da yaratılmış kabul edilmesi gerekir.⁶⁹ Akıl ve nakil yoluyla imanın oluştuğu yer kalptir.⁷⁰ Maturidi kalbi, duygu, irade ve bilinci de içine alan tefekkür ve teemmül yoluyla ele alınan akıl faaliyeti olarak ele alır. Ona göre insanın inanma biçimleri farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Başkasını taklit ederek, inandığı şeyin doğruluğu hakkında şüphe içinde bulunarak, kendisine ulaşan bir habere dayanarak, kimi ise deliller üzerinde düşünerek inandığı şeyin doğruluğunu açıkça kavrayarak iman eder. Onun açısından asıl değerli ve istenilen iman akli, nakli ve duyusal deliller üzerinde düşünme sonucu elde edilen bilgiyle oluşan imandır. İmana ulaşmanın yolu akli ve duyuları etkin biçimde kullanarak istidlâlde bulunmaktır. İman, mahiyeti gereği gayba yönelik olduğundan bu tasdike ulaşmak sadece insanın kendi nefsi, dış âlem ve peygamber vasıtasıyla Allah'tan gelen haberler üzerinde tefekkür ve teemmül edilmesiyle mümkündür.⁷¹

Maturidi'ye göre Kur'an'da "kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka."⁷² ayetinden hareketle zorlama altında gerçekleşen inkârın gerçek inancı yansıtmadığı düşüncesidir. Ona göre kişi böyle bir durumda küfre düşmez. Çünkü Allah,

⁶⁶ Maturidi, *Kitabu't Tevhid Tercümesi*, çev. Topaloğlu, Bekir (İSAM, 2002), 3-17.

⁶⁷ Maturidi, *Kitabu't Tevhid Tercümesi*, 13-14.

⁶⁸ *En'âm*, 6/102

⁶⁹ Karaağaç, Hilmi, "Maturidi Düşünce Sisteminde İman Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 66.

⁷⁰ Maturidi, *Kitabu't Tevhid Tercümesi*, 484.

⁷¹ Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi* XXIX/3 (1993), 86-87.

⁷² *Nahl*, 16/106

baskı ve korku şartları altında söylenen sözleri değil kalpteki imanı geçerli kabul etmektedir. Bu durum aynı zamanda imanın merkezinin neden kalp olarak belirlendiğini de açıklamaktadır.⁷³ Ona göre iman ile İslam arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Bu nedenle biri var olduğunda diğerrinin de bulunması gerekir. İman, insanın Allah'ın kulluğunu tasdik edip doğrulaması anlamına gelirken, İslam ise bu kabulün teslimiyetle dışa yansımasıdır. O halde iman aynı hakikatin gizli boyutunu İslam ise bu hakikatin görünür ve açık yönünü ifade eder. Dolayısıyla imanda kalbin tasdiki gerekli görülürken, İslam'da ise bu içsel kabullenışı açığa vuran şahadet zorunlu görülmüştür.⁷⁴

Maturidi, iman ile İslam kavramlarının aslında aynı hakikate işaret ettiğini ifade etmektedir. Nitekim şu ayet bu durumu özetler niteliktedir. “Onlara Kur'an okunduğu zaman: Ona iman ettik. Çünkü o Rabbimizden gelmiş hakikattir. Esasen biz daha önce de Müslüman idik, derler.”⁷⁵ Bu ayet iman ile İslam arasında farklılık olmadığını açıkça ortaya koyar. Aynı şekilde, “Derken, orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada -bir hâne dışında- Allaha teslim olmuş kimseler de bulamadık.”⁷⁶ mealindeki ayet de bu gerçeği teyit etmektedir. Bir yerde mümin başka bir yerde Müslüman ifadesinin kullanılması her iki kavramın da aynı topluluğa işaret ettiğini gösterir. Bu da iman ile İslam'ın dil yönünden farklı olsa da gerçekte anlam bakımından ayrılmaz olduğuna delil teşkil eder.⁷⁷

Sonuç olarak İslam düşüncesinde akıl–iman ilişkisi Kur'an merkezli ele alınarak bu ilişkinin kelim ekolleri bağlamında nasıl sistematikleştirildiği ortaya konulmaktadır. Kur'an akli ve düşünmeyi teşvik ederek imanın körü körüne taklit edilmesini değil, tefekkür, tedebbür, tezekkür ve taakkul gibi kavramlarla insanın hakikate ulaşma sorumluluğu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda iman, bilme, kavrama ve değerlendirme süreçleriyle olgunlaşan bir tasdik olarak tanımlanmıştır. Kur'an'ın kalp kavramını akli merkeze alarak kullanması, iman ile akıl arasındaki ilişkinin tamamlayıcı bir mahiyete sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kalp, imanın merkezi olduğu gibi akli muhakemenin de gerçekleştiği alandır. Bu şekilde iman, bilgi, bilinç ve ahlaki sorumlulukla ayrılmaz şekilde ilişkilendirilmiştir. Kelam geleneği ise bu Kur'ani çerçeveyi sistematik bir düşünceye dönüştürerek iman esaslarını akli delillerle temellendirmeyi hedeflemiştir. Ebû

⁷³ Maturidi, *Kitabu't Tevhid Tercümesi*, 490.

⁷⁴ Özcan, Hanifi, “Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Kûfür İlişkisi”, 90.

⁷⁵ Kasas, 28/53

⁷⁶ Zâriyat, 35-36

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yavuz, Yusuf Şevki, çev. Ağyan, Fadıl (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 11/66.

Hanîfe'nin iman anlayışı bu açıdan önemlidir. O imanı “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” şeklinde tanımlayarak hem içsel hem de dışsal boyutlara dikkat çekmiştir. Mu'tezile ise akli merkeze koyarak iman anlayışını bilgi, söz ve amel bütünlüğü içinde değerlendirmiştir. Büyük günah işleyen kimseyi iman ile küfür arasında bir mertebede konumlandırmaları insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için akli bilginin zorunluluğunu savunduklarını göstermektedir. Eş'arî düşünce ise imanı kalbin tasdiki şeklinde tanımlayarak imanın özünü içsel bir kabulde temellendirmiştir. Aklın Allah'ın varlığını bilmede önemli bir rolü olduğunu kabul etmekle birlikte, dini yükümlülüğün vahiy ile başladığını savunmuştur. Maturidilik ise akıl–iman ilişkisini daha dengeli bir şekilde ele almış insanın Allah'ı aklıyla tanımakla sorumlu olduğunu savunmuştur. Bütün bu yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde İslam düşüncesinde akıl ile iman arasında yöntem ve öncelik farklılıklarının olduğu görülmektedir. İmanın bilinçli bir tasdik olduğu ve insanın aklını kullanmakla sorumlu tutulduğudur. Bu bağlamda iman ne rasyonalist bir bilgiye indirgenmiş ne de akli dışlayan bir fideizm şeklinde ele alınmıştır.

2.1. Batı Düşüncesinde Akıl-İman İlişkisi

İnsanoğlu var olduğu günden beri kendini ve içinde bulunduğu evreni anlamaya, kavrayıp açıklayarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Akli ile doğruyu yanlış, iyi ve kötüyü ayırt eden insan inancını, tutum ve tercihlerini ve iddialarını temellendirerek rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Aklın tek başına insanı hakikate götürüp götüremeyeceği ya da sadece akıl ile hakikatin ne derece kavranabileceği sorunu öteden beri insanların zihinlerini meşgul etmiştir. Dini inançların kabul edilmesinde aklın nasıl bir rolü olduğu dini epistemolojide karşımıza çıkan önemli problemlerden biridir. Akıl-iman ile ilgili temel tartışmalar Aydınlanma dönemiyle birlikte yeniden canlanmıştır. Tanrı'ya olan inanç akla uygun mudur? gibi ya da iman konularında akli merkeze alarak yaklaşmanın doğruluğu hakkında sorulan sorulara yönelik düşünce tarihi boyunca farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlar en temelde akılcılık (rasyonellik) ve imancılık (fideizm) yaklaşımlarıdır.

2.2.1. Akılcılık (Rasyonalizm)

Akılcılık, akıl, mantık, düşünmek, akıl yürütmek, hesaplamak anlamına gelen Latince ratio sözcüğünden türeyen Rasyonalizm kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Herhangi bir inancı kabul edebilmek için mutlaka onun akılla ispat edilebilmesi gerektiğini savunan yaklaşımdır. Dolayısıyla insan diğer konularda olduğu gibi iman konusunda da hakikate ulaşmak için tüm yetilerini kullanabilmelidir. Kararları

karşısında insanın sorumluluk yüklenmesi kendisine verilen akıl yetisi ile mümkün olmaktadır. İmanın akılla temellendirilmesi gerektiğini ileri süren akılcılığı benimseyenler arasında da farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımı benimseyenler katı akılcılık ve eleştirel akılcılık olmak üzere iki kısma ayrılır.⁷⁸

2.2.2. Katı Akılcılık

Katı akılcılık herhangi bir inanç sisteminin rasyonel kabul edilebilmesi için mutlak koşul olarak akılla temellendirilmesini ön gören yaklaşımdır. Buna göre bir inancı makul kabul edilebilir görmemiz için o inancın aklen ispat edilmesi gerekir. Dolayısıyla Tanrının varlığı da akılla kanıtlanabilir olmalıdır. Tarihsel süreçte katı akılcılığı savunan en önemli düşünürlerden biri hiç şüphesiz Clifford'tur. Ona göre inancın akli bir gerekçelendirme ile temellendirilmesi gerekir. Clifford "Herhangi bir şeye, yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır."⁷⁹ diyerek inanmanın akli bir temele dayanması gerektiğini savunur. Onun açısından bu ilkede de ifade edildiği gibi bir inanç yeterli bir delil ile temellendirilemiyorsa o inanç hiçbir şekilde kabul edilmemelidir. Clifford yetersiz bir delile dayanarak inanç oluşturmanın doğru olmadığını şu örnekle izah etmeye çalışmaktadır:

Bir gemi sahibi göçmen gemiyi denize açılmak için göndermek üzereydi. Geminin yaşlı olduğunu ve ilk başta çok da iyi inşa edilmemiş olduğunu biliyordu. Gemi birçok deniz ve iklimi görmüş, çoğu zaman onarıma ihtiyaç duymuştu. Muhtemelen gemi sahibine, geminin denize açılmaya elverişli olmadığına dair şüpheler öne sürülmüştü. Bu şüpheler gemi sahibinin içine dert oldu ve onu mutsuz etti. Büyük bir masrafa girecek olmasına rağmen belki de gemiyi tamamen elden geçirmesi ve yeniden birleştirmesi gerektiğini düşündü. Ancak gemi yola çıkmadan önce bu melankolik düşüncelerin üstesinden gelmeyi başardı. Kendisine geminin çok fazla yolculuktan sağ salim çıktığını ve o kadar çok fırtınaya göğüs gerdiğini, bu yolculuktan da sağ salim eve dönmeyeceğini düşünmek yersizdir diyerek kadere güvenmeyi seçti. Gemi sahibi gemisinin tamamen güvenli ve denize açılmaya elverişli olduğuna dair samimi ve rahat bir inanca sahip oldu.

⁷⁸ Şimşek, İsmail, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 138.

⁷⁹ Clifford William K., "The Ethics of Belief", *Contemporary Review*, (1877), 5.

*Sonrasında gemi okyanusun ortasında battığında sigortadan parasını aldı ve bu konu hakkında hiç konuşmadı.*⁸⁰

Clifford Tanrı inancının rasyonel olduğunu gösteren kanıtların henüz bulunmadığını belirtmiştir. “Hiçbir dini inanç sistemi, bütün inançlarımıza hâkim olması gereken yüksek ispatlama standartlarını karşılamaya elverişli değildir ve o halde makul (ve ahlaklı) bir kişinin inançsızca idare etmesi zorunludur.”⁸¹ Clifford teizmin Tanrı ve inanç anlayışının rasyonel ispatının mümkün olmadığını belirterek onun irrasyonel olduğunu öne sürmektedir.⁸² Aklın uç noktasını temsil eden katı akılcılık, hem akıl kavramının zıttı (irrasyonalizm) hem de imancılığın zıttıdır.⁸³ Clifford’un ifade ettiği şekilde katı akılcı düşünce birçok açıdan eleştirilmiştir. İspat, deney ve gözleme ait bilimin yöntemiyle, iman ise metafiziğin konusudur. İspatlama süreç içerisinde elde edileceğinden dolayı insan yaşadığı zamanı ömür boyu ispat arayarak sürdüremez. Üstelik insanın karşısına zaman içinde yeterli ispat da çıkabilir.⁸⁴

Tarihe bakıldığında herhangi bir dini inancı herkesin akli olarak kanıtladığı bir dönem olmamıştır. İnsanın hayatından inancı kaldırmak, özgür irade açısından da arzu edilen bir durum değildir. Ayrıca dinin iman, vahiy, mükâfat gibi kavramların anlamlılığını da göz ardı etmektedir. Her şeyin kesin olarak bilinmesi iman ve vahye olan ihtiyacı da ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla katı akılcılığın öne sürdüğü herkesin kabul edeceği şekilde bir inancın kanıtlanması mümkün değildir.⁸⁵ Katı akılcıların öne sürdüğü gibi dini inançların herkes tarafından ispatlanmasının mümkün olmayacağını, onun eleştirel bir şekilde temellendirilmesi gerektiğini savunan eleştirel akılcılık yaklaşımı ortaya çıkmıştır.

2.2.3. Eleştirel Akılcılık

Dini inançların doğruluğunun kesin olarak kanıtlanmasının aksine, aklın dini inançları eleştirel şekilde değerlendirmesi gerektiğini savunur. Dini inançları

⁸⁰ Clifford William K., “The Ethics of Belief”, 1.

⁸¹ Peterson, Michael vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim, Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 105.

⁸² Tanrıverdi, Hasan, “İnancın rasyonelliği sorunu” (Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 53.

⁸³ Peterson, Michael vd., *Akl ve İnanç*, 103.

⁸⁴ Ece, Ahmet, Avcı, Mahmut, “Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi Soren Kierkegaard Örneği”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2020), 364.

⁸⁵ Yaran, Cafer Sadık, “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 219.

değerlendirmede akli yeteneklerin kullanılması gerektiğini söyler. Ancak bunu yaparken inancın eleştirel bir yöntemle ele alınması vurgulanır.⁸⁶

Eleştirel akılcılık düşünce tarihinde daha çok Karl Popper ile özdeşleşen bir yaklaşımdır. Akılcılık ile irrasyoneldeki aşırılıkta akılcılıktan yana tarafını belli eden Popper, belli sınırları tanıyan, alçakgönüllü ve kendi kendini eleştiren bir akılcılık görüşünü savunur.⁸⁷ Ona göre bilgi gerçeğin rasyonel şekilde eleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.⁸⁸ Bilimsel bilgi her zaman varsayımsal yani tahmine dayalıdır. Yönteminin de eleştirel yöntem olduğunu belirtir. Bu yönteme göre doğruyu bulmak için hatalardan arınması gerekmektedir.⁸⁹

Fideizm ve katı akılcılığın farklı yönleri ortaya konularak Popper'ın anlayışından hareketle eleştirel akılcılık tanımlanır. Eleştirel akılcılık fideizmden farklı olarak dini inanç sistemlerini rasyonel bir şekilde eleştirme ve değerlendirmeyi mümkün görmektedir. Katı akılcılardan farklı olarak yapılan akli değerlendirmenin kesin ve herkes tarafından kabulünü zorunlu görmez.⁹⁰ Eleştirel akılcılığa uygun bir dini inanç seçildikten sonra bu inanca uygun onu destekleyen ve karşı çıkan gerekçeler ile farklı inanç sistemlerinin karşılaştırılması gerekmektedir. Dini inançların değerlendirilmesinde kesinlik ve herkes için geçerli ikna edici bir ispat noktasına ulaşamasa da hiçbir değeri olmadığı anlamı da taşımamaktadır.⁹¹ Eleştirel akılcılığa göre bir inanç değerlendirilirken bazı kriterler dikkate alınmalıdır. Delillerin kendi içinde tutarlılığı göz önünde bulundurulduğunda güvenilir kaynaklardan yararlanma, açıklayıcı ve aydınlatıcı olma, kapsamlı ve ilgili iddiayı desteklemesi gerekir.⁹²

Eleştirel akılcılığın fideizmden farklı olan yönü dini inançları aklen değerlendirmesidir. Katı akılcılıktan farklı olan yönü eleştirel akılcı savunduğu görüşün doğruluğunu diğer görüşlerin ise yanlışlığını kesin olarak ispatlama gibi bir durumu yoktur. Eleştirel akılcı son sözü ya da kararı verebilecek bir durumda değildir.⁹³ Eleştirel akılcılık inançların akıl ile temellendirilmesi konusunda katı akılcılığa göre daha ılımlı bir yol izlemiştir. Akıl, inanç alanından tamamen dışlanmayarak isteklerin belirleyiciliği

⁸⁶ Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, 116.

⁸⁷ Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies: Hegel, Marx and the Aftermath* (London, ts.), 2/217.

⁸⁸ Popper, Karl R., *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, çev. İlknur, Ata (İstanbul: YKY, ts.), 33.

⁸⁹ Popper, Karl R., *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, 15.

⁹⁰ Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, 116.

⁹¹ Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, 118.

⁹² Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, 120.

⁹³ Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, 122.

engellenmiştir. İnanç esaslarında öznel unsurların etkili olduğu ifade edilmiştir. İnanç zihinsel, psikolojik ve sosyolojik açıdan tüm yönleriyle ele alınmıştır. Kişinin inancı bilimsel, deneysel ve akli açıdan birbirleriyle tutarsız olmadığı müddetçe eğer kişinin sübjektif açıdan yeterli delili varsa inancının rasyonel kabul edilmesi gerektiği belirtilir.⁹⁴

2.3. İmancılık (Fideizm)

Akıl-iman ilişkisinde rasyonalizmin tam karşısında yer alan yaklaşım ise fideizm kavramıdır. Latince fides kelimesinden türeyen fideizm inanç, iman ve güven anlamlarına karşılık gelen imancılık olarak dilimizde kullanılan bir kavramdır.⁹⁵ Fideizm Tanrı'ya olan iman ve güvenin insanı yanıltmayacağını, herhangi bir delillendirme ya da akli gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadan benimsenebileceğini ifade eden yaklaşımdır.⁹⁶ Bu yaklaşım kendi arasında iki grupta değerlendirilir. Bu bağlamda ılımlı fideizm dini meselelerde akıl yerine imana güvenilmesi gerektiğini söyler. Katı fideizm ise akli küçümseyen ve karşısına imanın yerleştirilmesi gerektiğini belirten yaklaşımdır.⁹⁷

2.3.1. Katı İmancılık

Dini inançları aklın dışında gören, rasyonel açıdan herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmayan yaklaşımdır. Örneğin, “Tanrı'nın varlığına ve onun bizi sevdiğine iman ettik” sözü hiçbir kanıt ya da akıl yürütme olmadan kabul edilirken, Tanrı'nın bize olan sevgisini kanıtlamaya çalışanları ise reddettiğini söylemektir. O halde samimi bir şekilde inanan kişi için asli kanıtlar inancın kendisinde bulunmaktadır.⁹⁸ Bu yaklaşıma göre akıl ile iman birbirini dışladığı gibi bir arada da bulunmazlar. Akıl, bilime uygun nesnelliği gerektirirken iman ise itaat etmeyi gerektirir. Dolayısıyla inanan bir kişi için iman etmek hayatının özüdür.⁹⁹

Katı imancılığı savunan önemli düşünürler arasında Tertullianus, Bayle ve Danimarkalı Soren Kierkegaard gibi filozoflar bulunmaktadır. Katı imancılık denildiğinde Tertullianus öne çıkan isimlerden biridir. Tertullianus'un “saçma olduğu için inanıyorum” şeklindeki meşhur sözü onun anlayışını özetlemektedir. Tanrı'nın oğlunun ölmesi ve

⁹⁴ Tanrıverdi, Hasan, “İnancın rasyonelliği sorunu”, 69.

⁹⁵ Alova, Erdal, *Latince Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2013), 241.

⁹⁶ Şimşek, İsmail, *Din Felsefesi Kavramlar Sözlüğü -Yeni Başlayanlar İçin-* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2024), 72.

⁹⁷ Plantinga, Alvin, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (London: University of Notre Dame Press, 1983), 87.

⁹⁸ Peterson, Michael vd., *Akl ve İnanç*, 109.

⁹⁹ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım ‘Temelcilik’ ve ‘İmancılık’”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/2-3 (01 Eylül 1999), 166.

dirilmesi akıl için imkansız bir durumdur.¹⁰⁰ Ona göre akıl ile imanın benzer özellikleri yoktur. İman edilenler imkansız görünür. İnanılanlarda ise paradoks vardır.¹⁰¹ Bayle “Gerçek erdem, aklın aldığına değil almadığına inanmaktır.”¹⁰² Onun bu sözü aklın almadığı hususlara iman ederek inanmanın önemine dikkat çeker.

Kierkegaard inancın risk alarak bağlanmak olduğunu ifade eder. Risk ne kadar fazlaysa inancın da o kadar artacağını, nesnel güvenilirlik de ne kadar fazlaysa o kadar içselliğin daha az olacağını belirtir. Nesnel güvenilirlik de ne kadar az olursa içselliğin derinliğinin de o kadar artacağını ifade etmektedir. Paradoksun kendisi bizzat paradoksal olunca saçmalığın gücünü zorlayarak içsel tutku yani inanç ortaya çıkar.¹⁰³

*Risk olmadan iman olmaz. İman, bireyin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ile objektif belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı'yı objektif olarak kavrayabileceksem o zaman inanmazdım. Fakat tam da bunu yapamadığım için inanmak zorundayım. Eğer kendimi iman içinde korumayı diliyorsam sürekli belirsizliğe sarılmalıyım.*¹⁰⁴

Tanrı nesnel olarak kavranabiliyorsa inanç yoktur, bu şekilde kavranamıyorsa inanç vardır. İnanç üzerinde kalmak isteniyorsa nesnel belirsizlik elde tutularak “70.000 kulaç derinliğinde olmak” yine de inancı elden bırakmamak gerekir.¹⁰⁵

Kierkegaard *Korku ve Titreme* adlı eserinde ele aldığı, İbrahim'in oğlu İshak'ı Tanrı'nın istemesi ile kurban etmek istemesi onun iman konusundaki mutlak bir teslimiyete sahip olduğunu göstermektedir. Bu olay aklen açıklanması zordur. Ancak bu durum Tanrı için yapılırca sorgulamadan kabul edilerek tam bir teslimiyet gösterilmiştir.¹⁰⁶

Kierkegaard'a göre İbrahim, yaşadığı bu ıstırap halinde iki hamle yapar. Birincisi, İshak üzerindeki hakkından vazgeçmektir. Bu özel bir görev olduğu için hiç kimsenin anlayabileceği bir şey değildir. İşte bu görev ‘sonsuz teslimiyet’ olarak ifade edilir. Kierkegaard'ın ‘iman hamlesi’ olarak ifade ettiği ikinci hamle ise Tanrı ya buna müsaade etmeyecektir ya da kendisine yeni bir İshak verecektir.¹⁰⁷ Bu bağlamda onun açısından

¹⁰⁰ Flew, Antony, Macintyre, Alasdair, *New Essays in Philosophical Theology* (London, ts.), 189-190.

¹⁰¹ Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım ‘Temelcilik’ ve ‘İmancılık’”, 166.

¹⁰² Şimşek, İsmail, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 134.

¹⁰³ Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 176.

¹⁰⁴ Peterson, Michael vd., *Akl ve İnanç*, 111.

¹⁰⁵ Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, 171-172.

¹⁰⁶ Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim, Kapaklıkaya (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 12.

¹⁰⁷ Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, 174-175.

iman için tam bir teslimiyet gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre iman rasyonel bir kabul değildir.

Özetle katı imancılık aklın tamamen karşısında yer alarak iman hususunda aklın hiçbir yerinin olmadığını savunan yaklaşımdır. İnancı irrasyonel alana itmek dinin istismar edilmesi gibi bazı problemlere neden olmaktadır. Aynı zamanda akli dışarıda bırakmak inançların hangisinin doğru ya da yanlış olduğu problemini de meydana getirmektedir. Katı akılcılar imanın akılla ispatlanması gerektiğini savunurken, katı imancılar ise inancın rasyonel alanını görmezden gelmektedirler. Katı imancılar inanç alanında aklın yeri olmadığını savunurken eğer bu durumu akılla açıklıyorlarsa eleştirileri anlamsız olacaktır. Şayet akıl ile açıklamıyorlarsa gerekçelerinin temeli olmayacaktır.¹⁰⁸ Bu noktada ise bazı düşünürler akıl ile iman arasında dengeli bir ilişki kurmaya yönelik ılımlı imancılık yaklaşımını önermiştir.

2.3.2. ılımlı İmancılık

Katı imancılık da iman aklın karşısında görülürken, ılımlı imancılık da akıl ve iman arasında daha ölçülü bir tutum sergilenmektedir. Bu yaklaşımı savunan düşünürler arasında Augustinus, Pascal, John Calvin, Karl Barth ve Kant gibi düşünürleri sayabiliriz.¹⁰⁹

Augustinus'un düşünceleri ılımlı fideizmin temel yaklaşımını yansıtır. Onun eserlerinde Hristiyan inancını felsefe ile kanıtlamaya çalıştığı görülmektedir. Augustinus felsefeyle ilgileneni "hakikati arayan, hakikati seven kişi" olarak görür. Hakikate sahip olan varlık ise Tanrı'dır. Hakikati seven ve aradığını söyleyen kişi aslında Tanrı'yı aramaktadır. Felsefenin görevi de Tanrı ve onun sözlerini anlamaktır.¹¹⁰

Augustinus'un Tanrı'nın bilinmesine yönelik isteği şu şekilde karşımıza çıkar. "İnsanı en iyi bilen seni bilmemi sağla! Beni nasıl biliyorsan seni öyle bilmemi sağla!" O burada Tanrı'yı bilmek isterken, aynı zamanda kendisini de en iyi bilen Tanrı olduğunu ifade eder. Tanrı'ya iman varoluşu anlamlandırdığını söyleyen Augustinus'un "anlamak için inanıyorum"¹¹¹ şeklindeki sözü ise onun felsefesinin temelini oluşturmuştur.

ılımlı fideizmi savunan düşünürlerden Pascal Tanrı'nın varlığının iman ile bilinip kalp ile hissedileceğini belirtir. İnanmak için akla değil, kalp ile iman gerekliliğine vurgu

¹⁰⁸ Şimşek, İsmail, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 134-135.

¹⁰⁹ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", 168-169.

¹¹⁰ Bravo, Hamdi, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2007), 111-112.

¹¹¹ Augustinus, Saint, *İtirafatlar*, çev. Dominik, Pamir (İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999), 217.

yaparak açıklar.¹¹² “Her şeyi akla teslim edecek olursak, dinimizin gizemli ve doğaüstü hiçbir tarafı kalmayacaktır. Aklın ilkelerine ters düşecek olursak, dinimiz saçma ve gülünç olacaktır.”¹¹³ Pascal Tanrı’ya olan inancın doğaüstü olduğunu ifade ederek dinin akla aykırı olmadığını ifade etmiştir. O imanı anlamak için duyuların kullanılması gerektiğini söylemiştir. “Duyuların söylemediklerini iman söyler, fakat duyularla bilinenin tersini değil. İman duyuların karşısında değil, üstündedir.”¹¹⁴

Bilindiği gibi Pascal Tanrı’nın varlığını bahis delilini kullanarak açıklamaktadır. Tanrı ya vardır ya da yoktur. Acaba bunlardan hangisini seçeceğiz? Akıl bu konuyu karara bağlayamaz. Sonsuz kaos Tanrı’dan bizi ayırır. Sonsuz mesafenin sonunda yazı veya tura olacak bir şans oyunu oynanmaktadır. Bu durumda hangisini seçeceksiniz? Eğer kişi Tanrı’nın var olduğunu seçer ve bahis kazanılırsa her şey kazanılmış olur. O halde kişi Tanrı’nın var olduğuna dair bahse girmelidir. Eğer bu durum görüldüğü halde bahis oynamaya devam ediliyorsa akıl sizi inanmaya yönlendirdiği halde yine de inanmadığınıza göre bu sizin ihtiraslarınız yüzündendir. O zaman Tanrı’yla ilgili deliller toplamak yerine isteklerinizi azaltarak kendinizi ikna edin. İmanı bulmak istiyorsun ancak yolu bilmiyorsun. İnançsızlıktan kurtulmak için çare arıyorsun. O halde daha önce sizin gibi sahip oldukları her şeyi bahse yatıranlardan ders çıkarın ve onların yolunu takip edin. Onlar inançlı kişilerin hayatını örnek alan ve ayinlere katılan kimselerdir. İşte bu durum sizi inançlı hale getirecektir.¹¹⁵ Onun bu yaklaşımı çeşitli eleştirileri de beraberinde getirmiştir.

Pascal’ın Tanrı’nın varlığını bahis konusu yaparak açıklamaya çalışması bu argümanın Tanrı’nın varlığının ispatı için değil aksine sağlam bir kanıt bulunmadığı zaman ortaya koyulacak şekilde tasarlandığı belirtilmiştir. İnsanın kararsız kaldığı bir konuda samimi olmaması onun kendi çıkarları doğrultusunda hareket edeceği için itiraz edilmiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla bu delil Tanrı’nın varlığını ispat için değil belirsizlik durumunda nasıl bir tavır alacağını gösterir nitelikte olduğu için uygun görülmemiştir.

Aydınlanma dönemi filozoflarından olan Immanuel Kant duyu ve düşünme bilgisi ile yaptığı ayırım ile ön plana çıkmaktadır. Ona göre akılla ulaşılabilenler fenomen alanın

¹¹² Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Devrim, Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayıncılık, 2017), 132.

¹¹³ Pascal, Blaise, *Düşünceler*, 131.

¹¹⁴ Pascal, Blaise, *Düşünceler*, 129.

¹¹⁵ Pascal, Blaise, *Düşünceler*, 111-114.

¹¹⁶ Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Say, 2024), 124.

konusuyken Tanrı, ruh, özgürlük gibi konular ise numen alanın konusudur. Dolayısıyla numen alana ait konulara saf akılla ulaşılamaz. Ancak bu alana pratik akılla ulaşılabilir.¹¹⁷

“İnanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana attım”¹¹⁸ diyen Kant düşüncesinde inançla ilgili rasyonelliğin kabul edilmediği görülür. *Saf Aklın Eleştirisi* isimli kitabında ‘Ne bilebilirim?’ sorusundan hareketle Tanrı’nın aklın konusu olamayacağını savunmaktadır. Akıl-iman ilişkisi ile ilgili görüşlerini zan-iman ve bilgi üzerine kuran Kant’a göre bir şeyin doğrulanabilirliği zan aşamasını gösterir. Zan bir şeyle ilgili öznel ve nesnel açıdan yetersiz olduğu durumdur. İnanç ise öznel açıdan yeterli ancak nesnel açıdan yetersiz yargıları onaylamaktır. O halde inanç kendisi için kanıtların yeterli olduğu ancak başkası için nesnellikten bahsedilemeyen durumdur. Bilme ise iki durumdan da farklı nesnellığe dayalı yargıların onaylanmasıdır. Ona göre inanç alanında bilgi söz konusu olsaydı imandan bahsedilemezdi. Kant inancı bilmeden ayrı bir konuma koyarak aklı aşan bir olay olarak görmektedir.¹¹⁹

Kant’a göre insan fenomen alanındaki bilgiyi akıl yoluyla elde edebilir. Ancak Tanrı, ruh ve özgürlük gibi fenomen olmayanların bilgisi saf aklın dışında bir konudur. Bu bilgiler numen alana aittir. Bu nedenle Tanrı aklın konusu değildir.¹²⁰ Kant açısından Tanrı düşüncesi teorik aklın değil pratik aklın konusudur. Aklı ahlaki açıdan gerekli bir ilke olarak görür.¹²¹

Sonuç olarak akıl-iman ilişkisi önemli bir yere sahip olan konulardandır. Akıl-iman ilişkisi dini önermeleri aklı merkeze alanlar ve inancı merkeze alarak açıklayanlar şeklinde iki kategori şeklinde ele alınabilir. Bu kategoriden olan katı akılcılık bir şeyin doğruluğunun kabul edilmesini akli bir gerekçelendirme ile temellendirilmesi gerektiğini savunur. Bu görüşü savunan en önemli düşünür W. K. Clifford’tur. Ona göre “Herhangi bir şeye, yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır.”¹²² sözü ile bu görüşünü temellendirmiştir. Oysa insan tüm inançlarını yeterli kanıta dayanarak temellendiremeyebilir. Dolayısıyla herkesin kabul edeceği bir inanç için ispat istemek doğru bir tutum değildir. Eleştirel akılcılık ise Karl Popper’ın düşüncelerinde görülür. O dini inançların eleştirel gözle değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ancak aklın tek veri

¹¹⁷ Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1987), 27-42.

¹¹⁸ Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz, Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 29.

¹¹⁹ Şimşek, İsmail, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 137.

¹²⁰ Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, 37-38.

¹²¹ Şimşek, İsmail, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 137.

¹²² Clifford William K., “The Ethics of Belief”, 5.

olarak kabul edilmesi de doğru değildir. Katı akılcılığın tam karşısında yer alan diğer yaklaşım da katı imancılık'tır. Kierkegaard ile özdeşleşen bu yaklaşımda akıl ile iman bir arada bulunmaz. İlimli imancılar ise inancın kalp işi olduğunu söylemekle birlikte aynı zamanda inancı akıl ile açıklamaktadırlar. İlimli imancılık inancın akıl ile uzlaşması yönüyle katı imancılıktan ayrılır. İlimli imancılıkta Pascal'da olduğu gibi Tanrı'nın bahis konusu yapılarak inanılması doğru bir yaklaşım değildir. Aynı zamanda Tanrı'nın bilinmeyen bir varlık olarak görülmesi onu bilinmeyen bir varlık alanına iteceği için makul görünmemektedir.

2.4. Batı Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi

Din-bilim ilişkisi düşünce tarihi boyunca birçok farklı disiplin içinde canlılığını ve önemini korumuş, aynı zamanda din felsefesinin de önemli konularından biri olmuştur. Din ile bilim doğayı anlama ve açıklamada önemli bilgilere ulaşılan kaynaklardır. Her iki kaynağın yöntem ve yaklaşımları farklı olsa da her ikisi de kozmik âlemin mahiyetiyle ilgili açıklamalar sunar. Bu süreçte din ve bilimin aynı alana yönelik birbiriyle çatıştığını ve uzlaştırılamadığını, bilimin verilerinin tek doğru olarak ele alınması gerektiğini ya da dini bilginin tek doğru olduğunu öne süren yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra din ile bilimin çatışmadığını aksine aynı hakikati ayrı yöntemlerle ele aldığını, din ve bilimin alanlarının farklı olduğunu ifade eden düşünceler de ileri sürülmüştür. Din ile bilimin arasında benzerlikler olduğunu öne süren yaklaşımlar olduğu gibi bir bütünlüğün bulunduğunu öne süren farklı yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Özellikle Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte din-bilim arasındaki ilişki yeniden gündeme gelmiştir. Bu bağlamda genel hatlarıyla Ian Barbour'un kategorize ettiği dört yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyondur.¹²³

2.4.1. Çatışma

Düşünce tarihinde din-bilim ilişkisinin üzerinde durduğu en temel yaklaşım her ikisinin de ortaya koyduğu bilgilerin birbiriyle çatıştığı tezidir. Din ve bilimin amacı konu ve kullandıkları yöntemleri aynı ya da birbirine yakın bir şekilde ele aldığında çatışma kaçınılmaz olmaktadır.¹²⁴ Çatışma yaklaşımı 19.yy itibarıyla J. W. Draper ve A. D. White ile birlikte en çok üzerinde durulan konulardan birisidir.¹²⁵

¹²³ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, çev. Nebi, Mehdiyev, Mübariz, Camal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), 29.

¹²⁴ Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, 457.

¹²⁵ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 33.

Din ile bilimin çatıştığı tezi temelde Batı'da modern bilimin ortaya çıkmasıyla başlar. Çatışmanın dinamiklerini astronomi ve biyoloji alanındaki gelişmelerle birlikte dinsel bilgi ile bilimsel bilginin uyumsuzluğu oluşturmaktadır.¹²⁶ Astronomi alanındaki gelişen bilimsel bilgi ile dinsel bilginin çelişmesinin altında yatan nedenlerden biri, kilisenin din adamlarının görüşlerini mutlaklaştırarak dinle özdeşleştirmesi ve kutsal metinlerin literal okunmasından hareketle bu metinleri bilimsel bir bilgi kaynağı olarak sunmasından kaynaklanmaktadır. Dinsel metinlerin bilimsel yorumunun dayandığı Batlamyusçu teoriye göre güneş ve gezegenler yerin çevresinde dönmektedir. Yer merkezli ya da geosentrik evren anlayışı olarak bilinen teoride kutsal metinler bu evren anlayışına göre yorumlanmıştır. Din-bilim ilişkisinde kutsal metinlerin literal okunmasından hareketle ortaya çıkan çatışmanın önemli örneklerinden bir tanesi Peygamber Yeşu olayından hareketle geosentrik evren anlayışını bilimsel bir teori olarak ileri sürülmesidir. İslam geleneği düşüncesinde güneşi durduran peygamber olarak da bilinen Yeşu olayı şu şekilde anlatılmaktadır:

RAB'bin Amorlular'ı İsraililer'in karşısında bozguna uğrattığı gün Yeşu halkın önünde RAB'be şöyle seslendi:

Dur, ey güneş, Givon üzerinde

Ve ay, sen de Ayalon Vadisi'nde."

Halk, düşmanlarından öcünü alıncaya dek güneş durdu, ay da yerinde kaldı.¹²⁷

Bu metin literal yorumlanmış dönen demek ki güneştir denilerek Batlamyusçu teori desteklenmiştir. Kutsal metinler ise bu evren anlayışına göre yorumlanmıştır.

Kopernikçi teoride ise heliosentrik güneş merkezli evren anlayışı savunulmaktadır. Bu teoriye göre güneş merkezde dünya ise onun etrafında dönmektedir. Galileo bu teoriye göre yer ve gezegenlerin güneşin etrafında döndüğü düşüncesiyle Kopernikçi teoriyi savunması kilisenin otoritesini sarsmıştır. Din/kilise bu görüşü kendisine bir meydan okuma olarak görmüştür.¹²⁸ Aslında her iki teorinin de ortaya koyduğu düşünce doğru değildir. Kopernik'in de ortaya koyduğu teorinin mutlak olmadığını gösterir. Her iki tarafın

¹²⁶ Yaran, Cafer Sadık, "Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefi Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma", *Felsefe Dünyası (Dergi)* 21 (1996), 26-27.

¹²⁷ Yeşu, 10:12-18

¹²⁸ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 29.

kendi görüşünü mutlak olarak sunması çatışmayı meydana getirmiştir. Kilisenin kendi dönemine kadar oluşan bilimsel bilgiyi mutlaklaştırıp bu bilgiyi dinsel bilgi ile eşit gördüğünde ortaya çıkan bilimsel veriler önceki ile uyuşmadığında din ile bilim arasındaki çatışma kaçınılmaz hale gelmiştir.¹²⁹

Biyoloji alanında ki çatışma ise evrim teorisi ile dinin kutsal metinlerin sunmuş olduğu yaratılış teorisidir. Evrim teorisi tabiatüstü bir yaratıcı ya da güce gerek olmadan türlerin kendiliğinden nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan bir kuramdır. Canlıların ortak bir atadan geldiklerini veya doğal seçim yoluyla canlıların özelliklerinin değiştiğini, ilk basit canlı organizmanın rastlantı sonucu ortaya çıktığını göstermek için dine ya da yaratıcıya ihtiyaç olmadığını savunan yaklaşımdır.¹³⁰

Big-bang teorisi ile de evrenin bir yaratıcı tarafından yaratılmadığı aksine evrenin tek bir noktadan yoğun bir sıcak ile oluşarak hızla genişlediğini büyük bir patlama sonucu ortaya çıktığının savunulması da çatışmaya neden olan örnekler arasındadır. Din-bilim çatışması hakkında ilk olarak yoktan yaratma doktrinin evrim karşısında bilimsel olduğu iddia edilse de bu görüşün bilimsel olarak kanıtlanmadığı belirtilir. İkincisi doğada evrimsel sürecin var olduğu kabul edilmekle birlikte bu sürecin mekanik açıklamalarla kavranamayacağını akıllı bir tasarımcı tarafından düzenlenmiş olması daha makul görünmektedir. Evrim teorisiyle dinlerin yaratılış anlayışı birbirine ters değildir. Buna göre evrim süreci de dahil her şey Tanrı tarafından düzenlenmiş olabilir. Öyleyse evrende belli bir evrim söz konusudur. Bu evrimi yöneten Tanrı'nın bizatihi kendisidir.¹³¹

Dini inançlara bağlı olanlar evrim teorisiyle dini öğretilerin çatıştığı görüşündedirler. Ateist bilim adamları da evrim teorisinin teizmle bağdaşmayacağını iddia etmektedirler. Sonuç olarak her iki grupta din ve bilimi birbirine düşman olarak görmektedir.¹³²

Papa II. John Paul'un söylemine göre, "Bilim, dini hata ve bâtıl inançlardan, din ise bilimi aşırı hayranlık ve yanlış kabullerden temizlemelidir. Her birisi diğerine, ikisinin de gelişebileceği geniş bir ortam sağlamalıdır."¹³³ Çatışmayı önlemenin yolu din ve bilim

¹²⁹ Şimşek, İsmail, "III. Uluslararası Ahmed-i Hâni Sempozyumu (İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin)" (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 812.

¹³⁰ Şimşek, İsmail, *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020), 115.

¹³¹ Şimşek, İsmail, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 151-152.

¹³² Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 22.

¹³³ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 41.

adamlarının kendi alanlarıyla ilgilenmesini sağlamaktır. Konunun değerlendirilmesi ise yine o alanın uzmanlarına bırakılmalıdır.

2.4.2. Bağımsızlık

Din ve bilimin kullanmış oldukları yöntem ve metotların birbirlerinden farklı olması nedeniyle her iki alanın ortaya koymuş olduğu bilgilerin bütünüyle bağımsız bir şekilde ele alınması gerektiğini savunan yaklaşımdır. Buna göre elde edilen bilgilerin birbiriyle çatışması söz konusu değildir. Çünkü her iki alanının elde etmiş olduğu bilginin kaynağında farklı yöntem ve amaçlar vardır. Bilimin bilgi elde etme yöntemi deney, gözlem ve test edilebilirliktir. Dinin temel bilgi kaynağı ise nass'tır. Bilim daha çok evreni anlama çabası üzerinde durur ve fiziki alanla ilgilidir. Din ise daha çok metafizik ve değerler alanı ile ilgilidir. İki alan yöntem ve amaçları ile tamamen farklı gerçeklikleri savunmaktadır.¹³⁴

Bağımsızlık yaklaşımına göre bilimle din gerçekliğin ayrı özelliklerini aktarır. İkisi de farklı soruları yanıtlar. Bilim nasıl sorusuna cevap ararken din niçin sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Bilim evrendeki nesnelerin nasıl hareket ettiğini ve nasıl ilişki kurduğunu araştırır. O halde aralarında herhangi bir çatışma söz konusu değildir.¹³⁵

Örneğin Soren Kierkegaard dini bilginin kişisel ve deruni olduğunu, bilimin ise araştırılarak yönetilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bilim nesneler ve onun çalışma alanıyla ilgilenir. Din ise kişisel varoluş ve ahlaki gerçeklik ile ilgilenmektedir. Bilim deneysel dünyadaki düzeni anlamaya çalışarak fiziki âlem ile ilgilenmektedir. Din ise metafizik âlem ile aşkın olan varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Wittgenstein'dan etkilenecek bilim ve dinin iki ayrı alan olduğunu ancak kendi kategorilere ve mantığa sahip eşit ölçüde 'dil oyunu' olduğunu söylemektedir. Dilin dini kullanımı ile bilimsel olarak kullanımı birbirinden farklı ele alınmaktadır. Bilimsel dilin amaçları gözlenebilir olayları görerek kontrol etmek iken din dilinin amacı ahlaki bakış açısını teşvik ederek dilin kullanılmasıdır. Bunlara göre her iki alanda farklı dilsel etkinlikler olarak değerlendirilmektedir.¹³⁶

O halde din ve bilim hakikati elde ederken gerçekten ayrı alanlar olarak mı düşünülmelidir? Her ikisi de birbirinden farklı yönleri ya da alanları yansıttığı için elde ettiği verilerin arasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir. Her ne kadar iki alanda

¹³⁴ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 22-23.

¹³⁵ Şimşek, İsmail, *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*, 155.

¹³⁶ Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, 459-461.

bağımsız görünse de neticede hakikati arama çabası olduğu için bir yerde mutlaka birbirleriyle karşılaşacaklardır. O yüzden her iki alanda hakikati arıyorsa bütünüyle ayrı oldukları düşünülemez. Din ve bilim aynı gerçeği farklı yöntemler ile açıklamaya çalışan iki tamamlayıcı alandır. Bu iki alanın birbirinden bağımsız olduğu fikri bilimin kilisenin hakim olduğu dönemde daha rahat gelişmesini sağlamak için ortaya atılmıştır. Ancak bu anlayış rasyonellikten uzak din tasavvurunu da güçlendirmiştir. Dinin sadece yaşam biçimi olduğu öne sürülse de din aynı zamanda varoluş ve hakikate yönelik inanç önermeleri sunar. Bu önermelerin akılcı bir temele dayandırılmaması zamanla yok olmasına neden olabilir.¹³⁷ Dolayısıyla bilim gerçeklerle ilgilenir, din ise inançlarla gibi sloganlar doğru değildir. Çünkü bilim evreni incelerken sadece deney ve gözlem ile çözülemeyen ancak teolojik bir perspektifle aydınlanabilecek felsefi sorular ya da problemler ile karşılaşabilir. Bununla birlikte dinin evren hakkında gerçekçi bir iddiada bulunmadığı da doğru değildir. Dinler âlemin insanlığın kökeni ve doğası ile ilgili farklı yaklaşımlar öne sürer.¹³⁸

Barbour’a göre “Biz, yaşamı net bir biçimde kompartımanlara ayrılmış olarak tecrübe edemeyiz; farklı yönlerini araştırmak için özel disiplinler geliştirmeden önce, onu bir bütünlük içinde tecrübe ederiz.”¹³⁹ Bağımsızlık düşüncesi dinin tabiat âlemi hakkında söylem geliştiremediğini, bilimin ise dinle ilgili bilişsel alana müdahale etmediğini savunur. Ancak bu varsayım üç büyük teistik din açısından Tanrı’yı âlemin nedeni ve yaratıcısı olarak görmesi bakımından doğru değildir. Tanrı’nın varlığına ilişkin delillerin bir kısmı tabiatta gözlemlenen olgular üzerinden tecrübe edilen hususları içermektedir.¹⁴⁰ Bu nedenle din-bilim ilişkisini bütünüyle bağımsız ele almak ve birbirinden farklı alanlar gibi sunmak doğru değildir. Çünkü her ikisi de hakikati arama çabası ya da hakikatle ilgili bilgi veren paradigmalardır. Sonuç olarak bağımsızlık yaklaşımı da din ve bilimi farklı alanlar olarak görmek ve ikisi arasındaki problemleri çözmek için yeterli değildir.

2.4.3. Diyalog

Diyalog din ile bilimin birbiriyle çatışmadığını ya da ayırmadığını aksine aralarında benzerlikler olduğunu, birbirleriyle uzlaşma içerisinde olması gerektiğini savunan

¹³⁷ Şimşek, İsmail, “III. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu (İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin)”, 816.

¹³⁸ William L. Craig, “Bilim ve Din Arasındaki İlişki Nedir?”, çev. Mehmet Malkoç, *Kader* 3 (2017), 744.

¹³⁹ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 48.

¹⁴⁰ Zikri Yavuz, “Din ve Bilim” (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 419.

yaklaşımdır. Her iki alanın aralarında farklılıklar olduğu gibi benzerliklerde bulunmaktadır.¹⁴¹

Barbour’a göre diyalog kavramsal model ve benzetmeler ile Tanrı ya da atom altı parçacık gibi doğrudan gözlemlenemeyen konular için kullanılabilir. Bilim niçin âlem düzenlidir? şeklinde sınırları belli olan kendisinin de cevaplandıramadığı sorular sorduğu zaman diyalog kurulabilir. Diğer yandan bilimsel kavramlar Tanrı-âlem ilişkisinin anolojileri gibi kullanıldığında din-bilim arasında diyalog söz konusu olabilir.¹⁴²

Bilim genellikle fiziki alanla ilgilendiği için metafizikle alakalı konularda eksik kalması bilimin dine bazı hususlarda ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Örneğin evrenin nasıl yerine niçin var olduğu sorusu metafizik alanı ilgilendiren bir sorudur. Bilim bu gibi tek başına cevaplandıramadığı bazı soruları dinsel bilgilerden faydalananarak açıklar. Bilim her ne kadar dine şüpheyile baksa da hakikatin sadece bilimde cevap bulduğunu söylemek doğru değildir. Sorun her şeyin bir otonomluk iddiasında bulunmasıyla başlar. Mehmet S. Aydın’ın da ifade ettiği gibi “Din bilimin sorgulamasından rahatsız olmakta; sanat, başına buyrukluğunu ilan etmekte; din, “bana inanmayan beni anlayamaz” demekte; ahlâka ise küçücük bir faaliyet sahası -adeta lütfedilip- verilmektedir.”¹⁴³ Bilim ise bunların somut olmadığı için anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Oysa hem dinin hem de bilimin birbirlerinin kılavuzluğuna ihtiyacı vardır. Din, iman ile ilgili konuları ele alırken rasyonel bir zemine oturtulması konusunda bilime ihtiyaç duyar. Her iki alanın da birbirinden yararlanması gerekir.¹⁴⁴

Pek çok yazar bilimi nesnel ve bağımsız dini ise öznel olarak görür. Barbour ise bilimin sanıldığı kadar nesnel dinin de o kadar öznel olmadığını belirtir. Tutarlılık, kapsamlılık gibi bilimsel kriterlerin karşılığının dini düşünceyle de benzerliğinin bulunduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁵

Sonuç olarak din ve bilim birbirine entegre edilmeden aralarında diyalog kurulabilir.¹⁴⁶ Bu yaklaşımda bilimle din arasındaki ilişkinin her iki alanın imkânları ya da

¹⁴¹ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 23.

¹⁴² Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 23.

¹⁴³ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 270.

¹⁴⁴ Şimşek, İsmail, “III. Uluslararası Ahmed-i Hâni Sempozyumu (İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin)”, 817-818.

¹⁴⁵ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 53-54.

¹⁴⁶ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 54.

sınırları ortaya konularak aralarındaki zıtlıkları değil bilakis benzerlikler üzerinden diyologun mümkün olduğu vurgulanır.

2.4.4. Entegrasyon

Din ile bilim arasında sistematik ve kapsamlı ilişki biçimi entegrasyondur.¹⁴⁷ Bazı düşünürler din ile bilim arasında uyumlu ve tamamlayıcı bir bağın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre gerçekliği birleşik ve kapsayıcı çerçevede anlamlandırmak istiyorsak din ile bilim arasında entegrasyonun epistemolojik bir zorunluluk olduğu ileri sürülmektedir.¹⁴⁸ Din-bilim arasındaki ilişkide entegrasyonun olmasını savunanlara göre aralarında benzerliğe dayalı uzlaşımın ziyade bir bütünleştirme bulunmaktadır.

Barbour din-bilim entegrasyonunun “doğal teoloji, doğa teolojisi ve sistematik sentez” olarak üç farklı versiyonu olduğunu ifade etmektedir. Doğal teoloji doğada Tanrı’nın var olduğunun kanıtından hareketle evrende bulunan fiziksel sabitelerin birbiriyle ahenkli olduğunu ve bu durumun bilimin ilgilendiği doğa düzeni delilinden çıkarılabileceğini iddia etmektedir. Doğa teolojisinde ise teolojinin ana kaynakları bilimin dışında olmasına rağmen bilimsel teoriler yaratılış ve insan doğası gibi bilimsel veriler ışığında tekrardan ele alınmalıdır. Doğal teolojinin yaptığı gibi doğa teolojisi bilime dayanmaz. Aksine dini tecrübe ve tarihsel vahye dayalı dini bir gelenekten hareket edilerek günümüz bilimi ışığında yeniden düzenlenmesi gerektiğine dayanır. Sistematik sentezde ise hem bilim hem de din süreç felsefesi gibi kapsamlı bir metafiziğin geliştirilmesine katkı sağlamaktadır. Metafizik gerçekliğin farklı açıların yorumlanması için bazı genel kavram arayışıdır. Kapsayıcı kavramsal tasarı arayışının nedeni tüm olayların özelliklerini temsil etmesidir. Bu metafizik bilim adamı ya da teologlardan ziyade filozofların yetki alanı olarak belirtilse de ortak bir düşünce alanı olarak da hizmet edebilir.¹⁴⁹ Bilimle din arasındaki entegrasyonun temel gayesi her iki alanın da ortak katkısıyla daha kapsamlı bir dünya sunmaktır.¹⁵⁰

Sonuç olarak din-bilim ilişkisi 19. yy. sonlarına doğru gündeme gelen konulardan birisi olmuştur. Çatışma yaklaşımının ortaya çıkması kilise ve bilim adamları ile dini bilgiyi yorumlayanlar ile kutsal metinleri literal okuyanların görüşleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Burada yapılması gereken din ve bilimi birbirlerinin özelliklerini kapsayacak

¹⁴⁷ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 24.

¹⁴⁸ Peterson, Michael vd., *Akil ve İnanç*, 473.

¹⁴⁹ Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, 54-63.

¹⁵⁰ Mehdi, Nebi, “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour’un Dörtlü Tipolojisi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2002), 74.

şekilde yorumlamaktır. Aynı zamanda evrim teorisi hakkında öne sürülen görüşlerde çatışmayı kaçınılmaz hale getirmiştir. Ancak burada inanan için evrim teorisinin yanlış ya da doğru olmasından ziyade Allah'ın canlıları hangi yöntem ile yarattığının anlaşılması üzerine bir çaba olarak görülmelidir. Bilimsel açıdan da bu şekilde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte bilim canlılığın evrimsel süreç ile oluştuğunu ispat etse bile bu durum Allah'ın olmadığını göstermez.¹⁵¹ Dolayısıyla din ile bilimi kendi alanı içerisinde doğru bir şekilde ele alırsak çatışma ya da ayrışmadan söz edilemez. Her ikisi de birbirlerini tamamlayan ve birbirlerinden yararlanan alanlardır. Her iki yaklaşımda hakikati ayrı yöntemlerle açıklamakta ve önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca hakikat tekse, iki alanda hakikati arıyorsa birbirlerinden tamamen ayrı olduğu söylenemez. İki alanda birbirlerini tamamlayan açıklama tarzlarıdır.

¹⁵¹ Dorman, Emre, *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Bilim İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 26.

İKİNCİ BÖLÜM

CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL

3.1. Akıl Nedir? Tanımı ve Çeşitleri?

Masdar olarak menetmek, alıkoymak, bağlamak gibi anlamlara gelen akıl kelimesi Arapça a-k-l kökünden türemiştir. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve ona sorumluluk yükleyen, düşünme ve anlama melekesi, iyiyi kötünden ayırma yeteneği olarak tanımlanmıştır.¹⁵² Akla, bireyin düşünceleri arasında bağlantılar kurarak akıl yürütme işlevini yerine getirmesi (bağlamak), yeni bilgiler edinebildiği (tutmak), insanı tehlikelere karşı koruduğu (engelleme) için bu adın verildiği söylenebilir.¹⁵³ Akıl, varlığın hakikatini idrak etme yetisine sahip, maddi olmayan ancak maddeye etkide bulunabilen basit bir cevher olarak tanımlanır. Bu cevher maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yoluyla sonuçlara ulaşan bir güçtür. Bu yönüyle akıl, yalnızca zihinsel bir meleke değil aynı zamanda özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi temel düşünce ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir kavramdır.¹⁵⁴

Diğer yandan akıl insanda mevcut olan düşünme, bazı inançların doğruluğundan yola çıkarak başka inançlar hakkında çıkarımlarda bulunma, hakikati keşfetme, doğruları formüle etme ve bunları eleştirebilme yetisine de denilmektedir.¹⁵⁵ Türkçede us kavramıyla da ifade edilen akıl, hayır ve şerri ayırt ediş anlamına gelmektedir.¹⁵⁶ Us kavramı düşünme, anlama, kavrama yetisi, çıkarımlar yapma, olay ya da kavramlar arasında bağlantı kurma yetisi şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵⁷ Yunancada ise akıl, *nous*¹⁵⁸ Latince *ratio* ve *intellectus* kavramlarıyla ifade edilir. Orta Çağ'ın sonlarına doğru gerçekliğe bakışın iki farklı yolu olduğunu belirtmek için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵⁹

Sokrates ve Platon akıllı, eksik ve aldatıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru bilginin kaynağı olarak görmüştür.¹⁶⁰ Platon'da akıl, idea ya da formları anlama yetisi olarak tanımlanmıştır. Akıl sadece nesneleri değil onlar arasındaki iyi ideasını da kavramaya

¹⁵² Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 3/238.

¹⁵³ Emiroğlu, İbrahim, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 69.

¹⁵⁴ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", 3/238.

¹⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul : Paradigma Yayınları, 1999), 28.

¹⁵⁶ Eren, Hasan, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (Ankara, 1999), 424.

¹⁵⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016), 183.

¹⁵⁸ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", 3/238-242.

¹⁵⁹ Kalın, İbrahim, *Perde ve Mâna -Akıl Üzerine Bir Tahlil-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 33.

¹⁶⁰ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", 3/238.

yöneliktir. Onun görevi sadece görünen dünyayı algılamak değil, kavranan dünyaya ait olan ideaları da anlayan bir yetidir. Aynı zamanda matematiksel kanıtlamaya dayalı çıkarım yapan diskürsif akıl ile özleri doğrudan kavrayan sezgisel akıl onun akıl çeşitleri arasında yer alır.¹⁶¹ Yeni Platoncu Plotinus'a göre akıl Grekçe'deki *nous* ile Hristiyanlıktaki *logosa* tekabül eden bir kavramdır. Ona göre akıl Tanrı'dan sudur yoluyla çıkmıştır.¹⁶² Platinos'un düşüncesinde akıl rasyonel işleyişini irrasyoneli tecrübe ederek ulaşır.¹⁶³

Tüm bu tanımlamalardan sonra genel anlamıyla akıl insana özgü bir yeti olarak soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme ve benzerlikler ile farklılıkların bilincine varma kapasitesidir. Vahiy, inanç, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak, salt insana ait olan bu yeti doğru düşünme, hüküm verme ve kavram oluşturma gücü gibi anlamlarda kullanılır.¹⁶⁴

Düşünce tarihinde aklın aktif (etken) ve pasif (edilgen) olarak sınıflandırılması genellikle Aristoteles, Farabi ve İbn-i Sina'nın görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir. Aristoteles insanın zihninde pasif ve aktif olmak üzere iki tür akıl olduğunu belirtir. Pasif akıl bilgiye potansiyel anlamda açık ve elde edilen bilgileri kendi içinde barındıran akıl türüdür. Aktif akıl ise bilgiyi işleyerek anlamlı ve etkin hale getiren akıldır.¹⁶⁵ Aristoteles'in yaptığı bu ayrıma göre güç ve istidat halinde pasif akıl boş bir levhaya benzer. Onu maddeden soyutlayarak fiil haline geçiren etkin akıldır. Bedenden önce de var olan bu aktif akıl tıpkı ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi kişinin doğuştan var olan idrak gücüne etki ederek bilginin ortaya çıkmasını sağlar.¹⁶⁶ Aristoteles ve Platon hakikate ulaşmada sadece duyunların yeterli olmadığını, aklın da gerekli olduğu hususunda ortak bir fikre sahiptirler.¹⁶⁷

Aristoteles'in aktif ve pasif akıl kavramları İslam düşünce geleneğinde Farabi ve İbn-i Sina gibi düşünürler tarafından da ele alınmış, özellikle Farabi tarafından daha kapsamlı bir şekilde işlenerek en olgun düzeyine ulaşmıştır. Farabi'ye göre neyin yapılması gerektiğinin iyi ya da neyden kaçınmak gerektiğinin kötü olduğunu belirlemede

¹⁶¹ Platon, *Devlet*, çev. Eyüboğlu Sabahattin - Cimcoz M. Ali (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.), 508-511.

¹⁶² Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", 3/238-242.

¹⁶³ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 193.

¹⁶⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 28.

¹⁶⁵ Aristotle, *De Anima*, çev. Hicks R. D. (London: Cambridge University Press, 1907), 133-137.

¹⁶⁶ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", 3/238-242.

¹⁶⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2003, 191.

iyi bir öngörüye sahip olmak akıl ile tanımlanır. Ona göre bilgi potansiyel akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faâl akıl şeklinde dört aşamada ortaya çıkar. Bu süreçte açığa çıkan bilgiye ise akıl denir.¹⁶⁸ İbn Sina da Farabi'nin akıl teorisinden etkilenmiştir. Ona göre aklın aşamaları her insanın doğuştan sahip olduğu en alt düzeydeki heyûlânî akılla başlar. Bilgilerin edinilmeye başlandığı bilkuvv ve akıl haline gelir. Bilgiyle alışkanlık kazanan meleke akıl bilgiyi düzenli bir şekilde sürdürür. Bilgiye aktif olarak sahip olan ve aynı zamanda onu kullanan bilfiil akıl ile bilgileri derinleştirip kazanılmış verilerin suretlerini kavrayan müstefâd akıl ve aklın en üst seviyeye ulaşarak her türlü yetkinliği kazandığı faal akıl onun akıl aşamalarını oluşturur.¹⁶⁹

Düşünce tarihinde genellikle akıl teorik, pratik, sezgisel, duyumsal ve zihinsel gibi çeşitli yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu yaklaşımlar arasında özellikle Kant, akli teorik ve pratik olmak üzere iki kısımda değerlendirir. Ona göre teorik akıl duyusal verileri öz bilinç birliği altında apriori kategoriler aracılığıyla birleştirerek nesnel bilgi üreten bir yetidir.¹⁷⁰ Pratik akıl kavramı ise eylemlerin belirlenmesinde rol oynayan, haz ve acı gibi duygusal etkenlerden bağımsız doğrudan eylemin yasalarını belirleyen akıldır.¹⁷¹ John Locke ise akli daha çok duyum ve düşünüm olarak iki kısma ayırarak açıklar. Ona göre duyumsal akıl zihnin dış dünyadan nesneler yoluyla elde ettiği duyusal verileri algılayıp anlamlandırmasını sağlayan akıldır. Zihinsel akıl ise zihnin kendi iç işlevlerini gözlemleyip anlamlandırmasıyla elde edilen düşünme ve muhakeme yetisidir.¹⁷² Akla dair bu yaklaşımların yanı sıra dini düşüncede akıl, Allah'ın insana verdiği bilginin temelini oluşturan, hak ile batılı, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini birbirinden ayırt etmeyi sağlayan bir yeti olarak tanımlanır.¹⁷³ Akıl kavramına dair ortaya konulan bu tanımlamalardan sonra Câbirî düşüncesinde akıl kavramına geçebiliriz.

3.2. Câbirî Düşüncesinde Akıl

Câbirî düşüncesinde akıl, bir milletin tarihsel tecrübesi, kültürel yapısı ve kimliği ile şekillenen insanın çevresindeki dünya ile kurduğu düşünsel ilişki biçimidir.¹⁷⁴ O

¹⁶⁸ Al farabi, *Risalat Fi'l-Aql* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, ts.), 5-12.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *En- Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Şenel Kübra (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 152-155.

¹⁷⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Yardımlı Aziz (İstanbul: İdea Yayınları, ts.), 98-101.

¹⁷¹ Immanuel Kant, *Kritik Der Praktischen Vernunft* (Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch, 1788), 28.

¹⁷² John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Hacıkadıroğlu Vehbi (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 97-99.

¹⁷³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 28-29.

¹⁷⁴ Muhammed Rıza Vasfî, *Yeni Mutezililer Nasr Hamid Ebu Zeyd Muhammed Arkoun Muhammed Abid el-Cabiri Hasan Hanefti ile Eleştirel Söyleşiler*, çev. Abuzer, Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 72.

düşüncesini sosyolojik ve kültürel açıdan analiz ederek geliştirmiştir.¹⁷⁵ Ona göre akıl belirli tarihsel ve kültürel koşullar içinde şekillenerek düşünceleri üreten araçlar olarak tanımlanır. Düşünce üreten akıl ile onun ürettiği fikirler daima içinde bulunulan çevreyle ve kültürel ortamlarla kurulan etkileşim sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla onun akıl düşüncesinde kültür önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda bir Müslüman olarak Arap aklının dinden beslendiği gibi aynı zamanda kültür tarafından da şekillendiğini vurgulamaktadır. Bu noktadan baktığımızda onun akıl kavramını tanımlarken farklı yönleriyle bilgiye odaklanan entelektüel Arap-İslam kültür ortamında şekillenmiş olan akıllı kastettiğini görürüz.¹⁷⁶ Hatta o Lalende'ye atıf yaparak akıllı oluşturunca akıl (mükevvin) ve oluşturulmuş akıl (mükevven) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

3.2.1. Oluşturucu Akıl

Câbirî Lalende'nin yaptığı ayrımla oluşturucu akıllı düşüncenin araştırma ve sorgulama sürecinde kavramlar üreten, ilkesel çerçeveler koyan zihni bir faaliyet olarak tanımlar. Oluşturucu akıl zihinsel faaliyette bulunurken oluşturulmuş aklın sunduğu ilke ve kurallar ile hareket eder. Bu akıl insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biri yani kuvve-i nâtika olarak tanımlanır. Tüm insanlar nerede yaşamış olursa olsun bu oluşturucu akla sahiptir. Bu akılla hareket edenler aynı kültürel topluluğa ait kendilerine has bir oluşturulmuş akılla diğerlerinden ayrılır.¹⁷⁷

Câbirî Arap aklının temelleri ve yapısıyla ilgili incelemelerde bulunarak Arap aklının oluşumuna, düşünce sistemine etki eden dini ve tarihi özellikleri belirleyerek Arap-İslam kültürü akıl yapısını analiz eder. Onu kendini oluşturan öğelerin ortaya çıkardığı bütün olarak görür. Bu bütünlüklü yapı ise onun açısından iki temel unsurdan oluşur. Bu unsurlar din ve kültürdür.¹⁷⁸ Dolayısıyla Arap-İslam aklını dini ve kültürel öğelerin şekillendirdiği bir bütün olarak ele almak gerekir. Câbirî'ye göre bir kültürün içinde düşünmek belli bir referans vasıtasıyla düşünmek demektir. Bu çerçeveyi şekillendiren temel unsurlar kültürel miras, sosyal çevre ile evrene, dünyaya ve insana dair bakış açısıdır. İnsan tarihi sırtında taşıdığı gibi aynı şekilde düşüncesi de kendini oluşturan unsurların etkisiyle medeniyetin izlerini taşıyan bir kültür olmaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁵ İpek, Fatih, "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Üç Bilgi Sistemi Teorisi Üzerine Eğitimsel Bir Analiz", *Eskiye*, (2022), 569.

¹⁷⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 13-14.

¹⁷⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 18-19.

¹⁷⁸ Keskin, İbrahim, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 61.

¹⁷⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 16.

3.2.2. Oluşturulmuş Akıl:

Oluşturulmuş akıl ise toplumun herhangi bir döneminde onaylanan, genel kabul gören ve o dönemde mutlak değer atfedilen Arap kültürünün kendi mensuplarına bilgiye ulaşmada sunduğu temel alınması gereken ilke ve kurallar bütünüdür. Onun kaynağı yine insanın ait olduğu kültürü inşa eden bilgi sisteminden oluşmuş bir akıldır.¹⁸⁰ Oluşturucu akıl, oluşturulmuş akıllı kabul ederek zihni hareketleri belli ilkeler ile şekillenir. Arap akıllı oluşturucu durumdayken bile Arap kültüründen hareket etmektedir. Benzer durum her kültür ve ona mensup bireylerin akıl anlayışı içinde geçerlidir. Bu durum aklın evrenselliği ve külliliğine yönelik yapılan itirazları hafifletmektedir. Çünkü akıl evrenseldir ve onun ilkeleri külli ve deterministtir. Belli bir kültür ya da benzeyen kültürler içerisinde şekillenir. Câbirî'ye göre Lalende bu durumu şu şekilde ifade eder: Oluşturulmuş akıl tarihçilerin ya da filozofların ekollerinde tenkitçi bir düşünce tarzı geliştirmemiş bireyler için mutlak ve değişmez olarak algılanmaktadır. Bu bireyler atalarının, oluşturucu aklın ürettiği oluşturulmuş aklın etkisi altındadır. Öyle ki bu akıl onlar açısından ya olabilecek tek ve benzersiz bir kültürün yansıması olmalı ya da kendilerine has olduğunu düşündükleri kültürel kimliğin bir akıllı olarak kabul edilmelidir. Söz konusu tanımlardan hareketle Arap akıllı ifadesinin bilginin inşasında başvuru ilke ve kuralların işleyişini belirleyen ve temelde Arap kültürü zeminine kurulu düşünsel bir yapıyı ifade ettiği söylenebilir. Câbirî'ye göre düşünce üretimi her uygarlığın temel belirleyici unsurlarından biridir. Arap, Yunan ve modern Avrupa uygarlıkları sadece bilgi üretmekle yetinmemiş aynı zamanda düşünmeyi bir konu haline getirmiş, düşünme biçimlerinin eleştirisini yapmış ve düşüncenin yapısını sorgulayan epistemolojik zeminler oluşturmuştur. Bu onları diğer kültürlerden ayıran temel özelliklerden biridir.¹⁸¹

3.2.3. Câbirî'de Arap Akıllı

Câbirî'nin düşüncesinde oluşturucu akıl ve oluşturulmuş akıl Arap aklını oluşturan temel unsurlardır. Ona göre Arap akıllı kavramı belli bir kültürün etkisiyle Arap çevresinde şekillenen insanın insan olduğu için sahip olduğu akıldır.¹⁸² *Arap Aklının Oluşumu* adlı eserinde temel eleştiri noktası olan Arap akıllı kavramı oluşturulmuş akla karşılık gelmektedir. Bu akıl Arap kültürünün kendi mensuplarına bilgiye ulaşmak için epistemolojik bir sistem tarafından ilke ve kuralları dikte eden bilgi yapısıdır. Bilgi sistemi

¹⁸⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 18-20.

¹⁸¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 19-21.

¹⁸² Muhammed Rıza Vasfî, *Yeni Mutezililer Nasr Hamid Ebu Zeyd Muhammed Arkoun Muhammed Abid el-Cabiri Hasan Hanefti ile Eleştirel Söyleşiler*, 80.

bir kültürün bilinçdışı yapısıdır. Bu yapı bir kültürü oluşturan değişmez ilke ve değişkenlik gösteren unsurlardan meydana gelir. Arap aklı Câbirî'ye göre Arap insanının zihninde, Arap kültürü içerisinde öğrendiklerini unuttuktan sonra geriye kalan unsurlardan ibarettir. Çünkü kalanlar kültürel yapının 'değişmez' yönlerini, unutilanlar ise 'değişkenlerini' temsil etmektedir. Dolayısıyla yaşamaya devam eden bu unsurlar Arap kültürünün değişmez bileşenleri olarak Arap aklını meydana getirir.¹⁸³

Arap aklı kavramını Arap insanın zihninde, Arap kültürü içinde öğrendiklerini unuttuktan sonra geriye kalanlardan ibarettir, ifadesinden hareketle Câbirî kalanlarla kültürün 'değişmez' unsurlarını kastetmektedir. Unutilanlarla ise 'değişkenleri' ifade etmektedir. Dolayısıyla Arap aklı kavramı yaşamaya devam eden değişmeyen unsurlar etrafında biçimlenmiştir.¹⁸⁴ Bu nedenle onun düşünce yapısında Arap aklı kavramıyla kastedilen aslında yaşamaya devam eden değişmeyen unsurlar etrafında biçimlenen akıldır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Câbirî'nin Arap aklı kavramıyla neyi kastettiğinin bilinmesi gerekir.

Câbirî İslam aklı yerine neden Arap aklı kavramını tercih ettiğini açıklarken kendi kökenine atıfta bulunur. Kendisinin el- Mağribu'l-Aksa (Batı Fas) kökenli olduğunu Arap ve İslami sıfatlarının genellikle birbirinden ayrılmadan kullanıldığını belirtir. Bu bölgede yaşayan halkın büyük çoğunluğu kendisi gibi Amaziğ (Berberi) kökenli olmasına rağmen halk arasında Müslüman Arap ya da Arap Müslüman kimliği benimsenmiştir. Bu kimlik algısı sadece Amaziğ dilini konuşan bireyler için de geçerlidir. Onlara göre Arap sıfatı Avrupalı veya çoğunlukla Hristiyan olan diğer kimliklerden ayrışmayı sağlayan bir tanımlamadır. O, İslam aklı yerine Arap aklı kavramı arasında tarihsel bir arka planının olmadığını ifade eder. Arap aklı kavramını tercih ederken hassas bir mülahazadan hareket etmediğini aksine İslam aklı kavramını kullanmamayı objektif gerekçelere dayandığını belirtmektedir. Onun ele aldığı konu İslam kültürüdür. Câbirî İslam aklı kavramının Yahudi aklı ya da Hristiyan aklı ifadelerindeki gibi konunun inanç sistemiyle ilişkilendirilmesi nedeniyle kendi çalışma alanını yansıtan terim olarak Arap aklı kavramını tercih ettiğini ifade eder.¹⁸⁵

¹⁸³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 43-44.

¹⁸⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 44.

¹⁸⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan, Köroğlu vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 10-11.

O, Arap akli kavramını içi boş bir söz, metafizik ya da ideolojik bir slogan olarak kullanmaz. Aksine Arap insanının bilgiye ulaşma ve onu yeniden üretme sürecinde eşya ile kurduğu ilişki tarzını belirleyen kavramlar ve zihinsel aktivitelerin toplamı olarak görür.¹⁸⁶ Nitekim Câbirî Arap aklının oluşum sürecini incelerken sadece rasyonel olanı değil, akli irrasyonel yönelimleri de ele almaktadır. Bununla birlikte ‘halk’ kültürüne ait atasözü, hurafe, efsane ve kıssa gibi unsurları çalışmanın dışında tuttuğunu, ‘entelektüel’ kültürle ilişki kurduğunu, konusunun da akıl olduğunu ifade eder. Temel amacının ise rasyonel olana ulaşmak ve bunu yaparken konuyu eleştirel bir yaklaşımla ele almak olduğunu belirtir.¹⁸⁷ Bu bağlamda onun amacı akli oluşum ve kültürel mirastaki ölmüş ve taşlaşmış unsurlardan arınmaktır. Hayatın önündeki engelleri ortadan kaldırarak bireyin içsel dinamizmini sürdürmesini ve yeni tohumların filizlenmesini sağlamayı hedeflemektedir.¹⁸⁸ Bu şekilde kişi geçmişin katı ve taşlaşmış unsurlarından kurtularak eleştirel, dinamik bir düşünsel süreç geliştirerek rasyonel düşüncenin önündeki engellerden uzaklaşır.

Câbirî bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *Arap Aklının Oluşumu* adlı eserinde genel strateji olarak belirttiği amacını şu şekilde ifade eder:

Bu strateji özetle ifade etmek gerekirse; daha sağlam ve daha üstün bir birliğin inşası için eski birliğin kusurlarının gözler önüne serilmesinden ibarettir. “Arap akli”nın yapısının ve kültürel dinamiklerinin incelendiği bu araştırmada kültürümüzün ‘zamanı’ yani gelişiminin tarihi yükselen bir zaman olmasını istediğimiz ‘geleceğin zamanı’ uğruna feda edilmektedir. Bunu feda edişimiz daha doğrusu genel stratejimiz de diyebiliriz, düşüncesizce yapılmış bir tercih değildir. Aksine bizatihi Arap kültürünün kendi verileri bunu -dayatıyor demesek de- dikte etmektedir. Tıpkı Abdülvehhâb Ebu Hudeybe’nin şu cümlesinde ifade ettiği gibi: “Yapısalcılık (structuralisme) Arap kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kültürde ne pahasına olursa olsun gözler önüne serilmesi gereken ezeli yapılar vardır.” Ama biz bu yapıların gözler önüne serilmesine katkıda bulunmak istediğimizde bunu zaman üstü hayali bir orjinallik arayışı için değil

¹⁸⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 82.

¹⁸⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 10.

¹⁸⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 10.

*bizatihi o yapıyı aşmak için yapmak istiyoruz. Böyle bir durumda ise tarihsel analiz yapısal analiz kadar elzem olacaktır.*¹⁸⁹

Ona göre miras bireyin eleştirel düşünmesini sınırlandırarak kültürel yenilenmeyi engellemektedir. Bu şekilde Câbirî, Arap kültürünün yeniden inşasının geçmişin hatalarının belirlenerek geleneksel yapının eleştirel bir şekilde değerlendirilmesiyle gerçekleşeceğini ifade eder.¹⁹⁰ O rasyonalizmi geçmişin prangalarından kurtulmak ve günümüzün meydan okumalarına cevap verebilmek için aklın rehberliğinde yürütülen eleştirel bir düşünce sürecini de zorunlu görmektedir. Bu bağlamda Câbirî sadece geleneksel yapıları sorgulamakla kalmadığı gibi modern düşüncenin evrensel eleştiri araçlarından özellikle yapı bozumcu yaklaşımın sağladığı kavramsal olanaklardan da yararlanır.¹⁹¹ Dolayısıyla onun yaklaşımı hem eleştirel hem de üretken bir metodolojiye olanak tanır.

Bilindiği gibi yapısalcılık 1960'lı yıllarda Fransa'da Ferdinand de Saussure'ün yapısal dil biliminden yola çıkarak Roland Barthes, Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Lacan ve Claude Levi Strauss tarafından savunulan bir düşünce hareketidir.¹⁹² Ferdinand de Saussure (1857-1913)'ün yapısal dilbilim yaklaşımı yapısalcılık akımının temel kaynağı olmuştur. Saussure konuşan bireyin yerine dilin yapısal özellikleri ile ilgilenir.¹⁹³ 1970'li yıllar ile birlikte Fransa ile sınırlı kalmayıp edebiyat, dil bilim, siyaset ve sosyal bilimler alanında da farklı ülkelerde post yapısalcılık ile karşılaşmıştır. En önemli düşünürü Jacques Derrida'dır.¹⁹⁴ Post yapısalcı yaklaşımda ise bir kelimenin anlamı doğrudan göstergede hazır bir şekilde bulunmaz. Bunun yerine başka göstergelere gönderme yapar. Anlam sabitlenemediğinden askıya alınır. Cümle sona erse bile dilsel anlam devam eder. Böylece yeni anlamların ortaya çıkmasına yol açar.¹⁹⁵

Derrida'ya göre, Saussure'ün iddia ettiği gibi gösteren ile gösterilen arasında teke tek bir bağlantı yoktur. Anlam tamamlanamaz, çünkü bir gösterenin anlamı diğer bütün gösterenlerle bağıntılıdır. Onun için bir

¹⁸⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 62.

¹⁹⁰ Kubarek, Magdalena, "Critique of the Arab mind -Muhammad al-Ğabiri Rationalistic tendencies in modern Arabic philosophy", *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 10 (2002), 58-62.

¹⁹¹ Ebû-Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*, 358.

¹⁹² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 914-915.

¹⁹³ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet, Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998), 226.

¹⁹⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 916.

¹⁹⁵ Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı Giriş*, çev. Tuncay, Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 139-140.

*gösterenin anlam üretmesi bir diğer gösteren sayesinde tamamlanır diyemeyiz, çünkü ikinci gösterenin de anlamı bir diğer gösterene bağlıdır ve bu zincirleme bağıntının sonu gelmez. Anlamın kesinleşmesi hep ertelenmez halindedir. Bundan ötürü bir noktada durmak yerine, sağa sola, öne arkaya, gösterenler arasında her yana yayılan karmaşık, çok yönlü ve kaygan bir bağıntılar ağı söz konusudur. Dilin yapısı ayrılıkların oyunu ile durmadan değişen, sınırlanamayan bir ağ gibi örülmüştür.*¹⁹⁶

Derrida yapısalcıların dil anlayışındaki kapalı sistem fikrine karşılık Fransızca *différer* fiilinden türetilen, farklı olmak ve ertelemek anlamlarını içeren *différance* kavramını ortaya koyar.¹⁹⁷ Derrida yapısöküm (deconstruction) ile bir metni eleştirirken dışından hareket etmek yerine iç yapısı üzerinden metni çözümleyerek anlamak gerektiğini belirtir. Ona göre eleştiri dışsal değil içsel yapılmalıdır.¹⁹⁸

Câbirî ise Arap İslam dünyasındaki entelektüel gelenek ile post sömürgecilik dönemi Arap dünyası arasında ilişkiler kurmaya çalışmıştır. O, Kuzey Afrika'da bağımsızlık sonrasında ortaya çıkan Modern Arap düşüncesi klasik entelektüel geleneğin belli rasyonel kalıplarla ilişkilendirilerek kültürel açıdan sömürgecilikten kurtulma projesini gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. İbrahim Ebu Rabi'nin belirttiği gibi Câbirî bu projeyi gerçekleştirirken çift yönlü bir stratejiye dayanır. Bu strateji geçmişin yapıçözümü ile postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin çözüm bekleyen sorunlarının tekrar incelenmesidir.¹⁹⁹

Câbirî Arap İslam kültürüne yönelik incelemelerini yapısalcı analiz yöntemiyle okuyarak biçimlendirici olan temel sisteme ulaşmayı hedefler.²⁰⁰ Bu yöntem geleneksel kalıpları aşarak kültürün rasyonel yapısını çözümlemeye olanak tanır. Arap İslam kültür tarihi genellikle art zamanlı bir anlayışla ele alındığından Arap aklında değişmeyen temel unsurlar fark edilememiştir. Bu nedenle söz konusu kültürel yapının zaman içinde değişmeden kalan öğelerini tespit ederek değişmezler aracılığıyla Arap İslam kültürünü şekillendiren temel unsurların neler olduğunun ortaya konulması amaçlanmaktadır.²⁰¹

¹⁹⁶ Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (İstanbul: İletişim Yayınları, ts.), 202.

¹⁹⁷ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Brighton: The university of Chicago, 1982), 3-9.

¹⁹⁸ Rutli, Evren Erman, "Derrida'nın Yapısökümü", *Temâşâ Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü* 5 (2016), 63.

¹⁹⁹ Ebû-Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*, 356.

²⁰⁰ Ebû-Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*, 360.

²⁰¹ Keskin, İbrahim, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, 61.

Ona göre geleneksel akıl yapısı ilerlemeye engel olmaktadır. Bu engel ancak Arap rönesansının oluşturacağı aklın gücüyle başarılabilir. Bu ise geleneğin ve kültürel mirasın eleştirel bir yaklaşımla yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılar. Bunun için yapılması gereken ilk şey Arap-İslam felsefesindeki bilgi anlayışlarının çözümlenmesi ve eleştirisidir.²⁰² O, geleneği tümüyle reddetmeden geleneğin modern rasyonaliteyle uyumlu yeniden inşasını amaçlamaktadır.²⁰³ Gelenekle kurulan ilişkiden kopmanın gerekliliği üzerinde duran Câbirî'ye göre bizler Eflatun'un mağarasındaki gibi yüzleri duvara dönük ve hareketleri kısıtlı olan, hayatı yalnızca dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret olarak algılayan mağara insanlarının durumunu yaşadık ve yaşamaya devam ediyoruz. Artık uyanmanın gerekliliğini vurgulayan Câbirî'ye göre bu uyanış sabah uyanmak için akşam vakti uyuyan kişinin karşılaşacağı durum gibi değildir. Ashab-ı Kehf'in daldığı gibi uzun bir uykudaydık ve uyandığımızda kendimizi tamamen farklı bir çağın içerisinde bulduk.²⁰⁴ Dolayısıyla yapılması gereken durgunluk ve gerilemenin eleştirel bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Bu nedenle o Arap düşünce tarihini Cahiliye, İslam ve Rönesans dönemi şeklinde dönemlere ele alarak ayırsa da Arap kültürünün yaşandığı zaman diliminin durağan bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. Çünkü bu zaman dilimleri bir öncekini ortadan kaldıran değil aynı anda yaşanan zaman dilimleridir.²⁰⁵

Câbirî, Arap aklının gelişimini değerlendirirken onun coğrafi, ekonomik, sosyal ve kültürel şartları bakımından cahiliye dönemi etkisinden çıkmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla Cahiliye döneminde var olan Arap aklının niteliklerini İslami dönemlere uygulamanın ne derece doğru olduğunu tartışır. Hatta bunun gerekçesini Kur'an'ın Arapların diliyle yani Hz. Peygamber'in dönemindeki Cahiliye Araplarının diliyle indirilmiş bir kitap olduğuna dayandırmaktadır.²⁰⁶ Câbirî, Arap rönesansı kavramının bütünüyle taraftarı değildir. Geçmişle olan ilişkiyi koparmak yerine o geçmişi yeniyle birlikte canlandırmayı önermektedir. Nitekim onun açısından İslam, insanları Arapların atası olan Hz. İbrahim'in dinine dayandırmaya ya da döndürmeye çalışmasıyla geçmişle

²⁰² Arkan, Atilla, "Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Câbirî", *Ortadoğu Yıllığı 2010* (Sakarya: Ormer Ortadoğu Enstitüsü, 2010), 467.

²⁰³ Keskin, İbrahim, "Muhammed Âbid el-Cabirî'de Batı Dışı Modernleşme ya da Modernleşmenin Milli İmkânı", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/1 (2016), 58-59.

²⁰⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan, Pala, Mehmet Şirin, Çıkar (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 43.

²⁰⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 52-55.

²⁰⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 41.

ilişkiyi koparmamanın üzerine yapılanmaktadır.²⁰⁷ Temelde esas bu olmasına rağmen Arap kültüründe yaşananlara bakıldığında zaman ve mekân arasında farklılaşmaya ve tek bir zamanın yaşanmasına neden olduğu görülmektedir. Bu onun durağan bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Câbirî durağan bir yapıyı eleştirirken aynı zamanda yeni olanı geliştirmek ya da zenginleştirmek gerektiği üzerinde durur.²⁰⁸ Câbirî Arap aklının oluşumunu anlatırken tedvin sürecine de ayrı bir önem verir. Konumuz bağlamında bizim de tedvin sürecini ele almamız gerekir.

3.2.4. Tedvin Süreci

Câbirî'ye göre Arap aklının yapısı fiilen Cahiliye dönemi ile karşılıklı irtibatlı olarak şekillenmiştir. Ancak bu Cahiliye dönemi Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önceki devrede yaşanan bir cahiliye değildir. Bilakis o, Arapların bilinçlerinde Hz. Peygamberin gelmesinden sonra yaşamış tedvin asrında ise yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel bir zamandır. Bu kültürel zaman tarihsel olarak hem önceki zamanlara hem de kendinden sonraki dönemlere kendisini bir referans çerçevesi olarak dikte etmektedir.²⁰⁹

Câbirî tedvin dönemini Arap kültürü açısından halıya atılan ilk düğümler gibi olduğunu ifade eder. Bu dönem İslam kültürünün referans çerçevesini oluşturmuştur. Aynı zamanda kültürün hareketlerini düzenleyerek günümüze kadar aynı şekilde devam ettiğini belirtmektedir.²¹⁰ O tedvin asrının kültürün tüm dallarını demir halatlarla kendine çektiğini, kendinden sonraki dönemleri şekillendirdiği gibi kendinden önceki dönemleri de kendisinin belirlediği bir konuma yerleştirir.²¹¹ Ona göre Arap kültürü ve Arap aklının tedvin asrı diye isimlendirilen dönemde temelleri atılarak sınırları ve yönelimleri belirlenmiştir. Tedvin dönemiyle birlikte Arap bilincinde cahiliye ve İslam'ın ilk yıllarına ait tablolar oluşarak Arap bilincine 'yabancı' kültürlerin etkisi karışmıştır.²¹²

Câbirî'ye göre tedvin asrında İslami ilimler tasnif edilerek gerçekleştirilen faaliyetlerin aynı zamanda Arap aklının yapısını ve işleyişini oluşturduğunu belirtir. Tedvin faaliyetinin esas amacı mirası bir 'kültür mirası' olarak yeniden inşa etmektir. Bu yeniden inşa süreci Arap'ın söz konusu mirasa dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi ve

²⁰⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 58-59.

²⁰⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 60.

²⁰⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 71.

²¹⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 72-73.

²¹¹ Balta, Arslan, *Muhammed Âbid el-Cabirî'nin Dini Anlama Yöntemi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 29.

²¹² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 83.

toplumu tanımlayabileceği bir kaynak çerçevesi oluşturmayı hedeflemektedir. Tedvin asrında gerçekleştirilen inşa faaliyetleri oluşturulmuş aklı temsil eder. Bu inşa ile tedvin dönemi ve sonrasına yönelik aklın işleyişi ile kurallar belirlenmiştir. Arap İslam aklının *kognitif bilinçdışı*nı oluşturan cahiliye olarak adlandırılan kültürel zaman dilimi tedvin asrında bir kurala dönüşmüştür.²¹³

İslam medeniyetine Araplar dil ve din alanlarında yaptığı çalışmalarla katkı sağlamıştır. Arap dili yalnızca yaşanılan yerin doğal koşullarını yansıtmakla kalmamış aynı zamanda farklı zaman ve mekânlara taşımıştır. Ancak Câbirî bu durumu zamanla mumyalanmış donuk bir forma bürünmüş olarak ifade eder.²¹⁴ Dilin yalnızca bedevilerden derlenmiş olması bu dilin dünyasının da bedevi yaşam tarzı ve zihniyetiyle sınırlanması sonucunu doğurmuştur. Arapçanın doğup geliştiği ortam duyuşsal bir ortamdır. Bu ortamı çölde yaşayan bedevî Araplar oluşturmuştur. Bu yerin en belirgin özelliği durağan olmasıdır.²¹⁵ Göçebe bedevî medeniyetinin dikte ettiği yöntemin özü zihinsel yapıda açıkça görülür. Yenilik geçmişin ölçütlerine göre değerlendirilir ve hüküm eskinin otoritesiyle verilir.²¹⁶ Bu yaklaşım düşüncüyü süreklilik içinde dondurarak kültürel yenilenmenin de önünü kapatmaktadır. Câbirî İslam medeniyetini fıkıh medeniyeti olduğunu şu ifadelerle belirtir:

Yunan medeniyeti için nasıl 'felsefe medeniyeti' veya Çağdaş Avrupa medeniyeti için 'bilim ve teknoloji medeniyeti' diyorsak İslam medeniyeti için de bir fıkıh medeniyeti diyebiliriz. İslam medeniyetinin düşünsel üretimine nitelik veya nicelik açısından baktığımızda fıkıhın tartışmasız birincilik kürsüsüne yerleştiğini görürüz. Fıkıhla ilgili yazılanlar uzunuyla kısasıyla, şerhiyle muhtasarıyla, şerhlerin şerhleriyle sayılamayacak kadar çoktur. Yazılan bu kitapların tamamını sonuna kadar araştırmak dahi imkansızdır. Yakın zamana kadar Atlas Okyanusu'ndan Körfez'e dek bütün İslam coğrafyasında, hatta Asya ve Afrika'nın çok iç kesimlerinde fıkıhla ilgili kitap bulunmayan bir müslüman evi bulmak olası değildi. Başka bir

²¹³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 75-77.

²¹⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 90-91.

²¹⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 101.

²¹⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 110.

*deyişle Arapça'yı iyi bilen her müslümanın fıkıh kitaplarıyla doğrudan ilişkisi vardır.*²¹⁷

Câbirî tedvin asrı ile birlikte fıkıhın bir tür zihin jimnastiğine dönüştüğünü belirtir. Çünkü bu süreçte öncelikle olaylar varsayılarak ardından çözüm yolları aranmıştır. Âlimler olayda mümkünlerle yetinmeyip zihinde mümkün olanlara kadar giderek bu alanı genişletmişlerdir. Bu da beraberinde İslam fıkıhını Yunan ve Modern Avrupa kültüründe matematik biliminin oynadığı rolü üstlenmeye yönlendirmiştir.²¹⁸ Nitekim Câbirî, Şâfiî'nin *er-Risale* adlı eserinin fıkıh alanında çözülmemiş tüm problemlerin sorun bırakmayacak bir sistemin kurallarını oluşturduğunu düşünür.²¹⁹

*İmâm Şâfiî, Arap dili ve ifade üsluplarında derin bilgi sahibi olduğu gibi, döneminin kelam ve akide alanındaki çalışmalarına da vâkıf idi. Ayrıca fakîh olduğu için her şeyden çok hukuk usulü ve hukukî normların tesbiti alanında da çalışıyordu. Bundan dolayı Kur'an'daki beyân ve belagate ilişkin yönlerle de ilgileniyordu. Böylece kendisi, beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa ihdas eden bir bilgin ve İslâm düşüncesinin en büyük kural koyucusu olmuştur.*²²⁰

Câbirî, Şâfiî'nin koyduğu kuralların Arap-İslam aklının oluşumundaki önemini Descartes'in koyduğu metot kurallarının özelde Fransız düşüncesi genelde ise Modern Batı Rasyonalizminin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı olmadığını belirtir.²²¹ Fıkıhın görevi toplum için yasa koyma, fıkıh usulünün görevi ise akıl için yasa koymaktır. Onun açısından Arap aklının yasa koyucusu ise Şâfiî'dir.²²² Şâfiî, Arap aklını yatay olarak parçaya ayırıp iliştiirme yönteminden yani fer'i meseleleri asl'a dayandırmaya (kıyas) yönlendirmiştir. Dikey olarak lafızların birçok anlama gelebilmesi ya da bir anlamı fıkhi araştırmalarda birden fazla lafza birleştirmeye yönlendirmiştir. Şâfiî'nin bu yaklaşımı sayesinde Arap akli, fer'i meselelerde asıllar arayan ve bu nedenle yeni meseleleri geçmistekilerle kıyas etmeye çalışan sınırlı kalan bir akla dönüşmüştür. Bu yönüyle naslar Arap aklının temel otoritesini oluşturmaya başlamıştır.²²³ O, Arap-İslam aklını tedvin

²¹⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 111.

²¹⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 114.

²¹⁹ Aktay, Yasin, "Toplum ve Bilim Aklın Sosyolojik Soy kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru", *İletişim yayınları* 82 (1999), 128-129.

²²⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 28.

²²¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 116.

²²² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 123.

²²³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 123.

asrından itibaren şekillenen akıl ve kültür yapısını oluşturan etkiler ağını (yapısını) tahlil etmektedir. Aynı zamanda aklın hangi otoriteler ve bilgi sistemleriyle şekillendiğini eleştirel bakış açısıyla ele almaktadır. Bununla birlikte o eleştirinin bir kere yapıp bitecek bir durum olmadığını ifade eder.²²⁴

Câbirî tedvin asrından itibaren Arap-İslam kültür mirası içerisinde ortaya çıkan beyânî bilgi sistemi, âtıl aklın ürünü olarak değerlendirilen irfânî bilgi sistemi ve Aristoteles düşüncesine dayanan burhânî bilgi sistemini ele alır. Ona göre burhânî bilgi sistemi İslam düşünce tarihinde evrensel aklın sahneye çıkışı olarak kabul edilen önemli bir aşamayı temsil etmektedir. O, bu durumu *Arap Aklının Yapısı* kitabında şu şekilde ifade eder:²²⁵

Kitapta tercih ettiğim yapısal tasnif (Beyân, Burhân ve İrfân) gözümde en isabetli tasnif olma özelliğini korumaktadır. Bu durum sadece söz konusu tasnifin salt analitik açıdan Arap-İslam kültürünün içinde bulunduğu gerçek durumu bilfiil ifade ediyor olmasından değil aynı zamanda bu kültürün genel gelişimi boyunca geçirdiği aşamaları da yansıtması dolayısıyladır: Bu kültür önce Kur'an, Hadis ve bunlarla ilgili bilgi alanlarıyla, başlangıçta "beyânî" olarak başlamış, sonra tercümelerle zenginleşerek diğer kültürlerle açılmış, bilim ve felsefe şeklinde karşımıza çıkan "burhan" ile tasavvuf ve işrâkî felsefede ortaya çıkan "irfân" burada rahat ve verimli bir ortam bulmuş sonra da bu sistemler arasında etkileşim ve eşleşmeler meydana gelmiştir. Bunun sonucunda ise iki temel akım oluşmuştur: Birincisi özellikle Doğu da ortaya çıkan ve irfânı "beyân" temeli üzerine kurmaya çalışan akımdır. İkincisi ise özellikle Mağrip ve Endülü's'te ortaya çıkan ve "beyân"ı "burhân" temeli üzerine kurma yönünde hareket eden akımdır.²²⁶

Arap-İslam kültür mirasını oluşturan irfân, beyân ve burhân şeklindeki bu üç temel bilgi sistemi şu şekilde tasnif edilmektedir:

3.2.4.1. Beyân

Beyân sözlükte "açık seçik olmak" ile "açıklamak" anlamlarına gelir. Terim olarak ise sözlük anlamlarıyla örtüşen bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda beyân, bir ifadedeki

²²⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 710.

²²⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 292.

²²⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 9.

anlam kapalılığını gidererek muhatabın anlayabileceği şekilde o anlama açıklık kazandırma olarak tanımlanır. Bununla birlikte beyânın mahiyeti konusunda fıkıh usulü âlimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Usûlcüler beyânın açıklama fiilini mi ya da bu açıklamada kullanılan vasıtayı mı yoksa açıklama sonucunda ortaya çıkan açık anlamı mı ifade ettiğini tartışmışlardır. Bu tartışmanın tabîî bir uzantısı olarak usûlcüler beyânı tanımlarken farklı yönelimler benimsemişlerdir. Bazı âlimler beyânı maksadın açıklanması olarak değerlendirirken bazıları da araştırılan sonuca doğru ulaştıran delil ya da delilden elde edilen bilgi veya sonuç şeklinde tanımlamışlardır.²²⁷ Bir bilgi eylemi olarak beyân, görünür kılma (zuhur), ayırma (fasl), ayrılma (infisal), açık olma (zuhur), izhar (gösterme) gibi anlamlara gelmektedir.²²⁸

Câbirî ise beyânî akli düşünsel faaliyetini asıl (nass) yoluyla ya da bu asıldan elde edilen bir kaynak (kıyas veya icma yoluyla sabit olan) vasıtasıyla işleyen herhangi bir fikri eyleme güç yetiremeyen ve bunu onaylamayan akli bir eylem olarak tanımlar.²²⁹ Beyân alanıyla ilgilenen ilimler nahiv, fıkıh, kelâm, belâgat gibi ilim dallarını kapsamaktadır. Bu ilimlerde bilgi gaibin şahide kıyas edilmesi ilkesine dayalı olarak üretilmiştir.²³⁰ Câbirî'nin de ifade ettiği üzere beyân âlimleri Mu'tezilî, Eş'arî, Hanbelî, Zâhirî ya da Selefi olmaları önemli olmaksızın tek bir bilgi sisteminin yani beyânî epistemolojinin oluşturduğu ortak bilgi sahasının temsilcileridirler. Bu bütünlüğün bireyleri olan âlimlerden her biri kendi uzmanlık alanlarında beyân sahasının çeşitli yöntemlerini oluşturmuşlar, kültürel üretimde bulunurken de müracaat edilecek olan teorilerin ortaya konulmasına farklı derecelerde katkıda bulunmuşlardır.²³¹

Câbirî'nin Arap akli tanımlaması beyânî akla dayanmaktadır. Burada onun eleştirdiği husus beyânî aklın tedvin dönemi sonrası tıkanarak gelişmeye kapalı bir duruma gelmesine yöneliktir. Ona göre bu durağanlık beyânî aklın objesinin doğasından kaynaklanmaktadır. Beyânî paradigmada Arap aklının nesnesi başlangıç dönemlerinde olduğu gibi naslara yöneliktir. Bu tür bir ilişki tabiat ve tabiat olaylarıyla kurulan ilişki biçiminden farklıdır. Çünkü insan akli doğayla ilişkisinde sürekli gelişme ve ilerleme imkânı bulabilir. Her dönemde eski düşünce tarzlarını bırakıp yeni bir kültürel zaman inşa

²²⁷ Dönmez, İbrahim Kâfi, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23-25.

²²⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 26.

²²⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 154.

²³⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 383.

²³¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 17.

edebilir. Oysa dilsel ve dini naslara dayalı düşünce sisteminde çıkarılabilecek sonuçlar sınırlıdır. Bu nedenle ilerlemenin mümkün olmadığı zaman durağanlık da kaçınılmaz hale gelir.²³²

Câbirî'nin Arap İslam aklının beyânî paradigmaya yönelik eleştirisi onun hem statik bir yapı olması ile hem de modern rasyonalitenin merkeze alınıp aklın eleştirisiyle ilgilidir. O bu sorgulamada beyânın bilgi elde etme yöntemi olarak hem kendisinin hem de onun vasıtasıyla elde edilen bilgilerin işlevini ortaya koymayı hedeflemektedir.²³³ Câbirî, beyândaki akli apriori tüm değerlerden bağımsız soyut güç olarak nitelendirir. Aklın işleyişi itibarıyla delil üzerinde düşünmesi ve akli eylemin delil üzerinden gerçekleştirilmesi akla ait olmayan unsur aracılığı ile gelişmiştir.²³⁴

Genelde beyân ilmiyle ilgilenen ilim adamları akıldan ancak akıl-nakil ilişkisinin bir yönü olarak bahsederler. Bu anlayışa göre akıl ile düşünmenin sürekli şeriatın denetiminde olacağıdır. Bunun anlamını Câbirî Mutezilenin akıl ile şeriatın birbiriyle uzlaşmayan iki ayrı otorite olarak görülmesinden değil aksine aklın sadece şeriatın savunucusu ve açıklayıcısı olma fonksiyonu ile tanımlanarak sınırlandırılacağı yönündeki düşüncesinden kaynaklandığını ifade eder.²³⁵ Bu ifadelerde Câbirî'yi beyânî paradigmada rahatsız eden husus akıl-nakil ilişkisinde naklin öncelikli ve daha üstün bir konumda görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa rasyonalizm merkeze alınarak yapılan bir değerlendirmede bu durum sorunludur. Bu bağlamda Câbirî akli merkeze alan ve esas belirleyici unsurun akıl olduğu bir ilişki biçimini savunmaktadır.²³⁶ Onun beyânî paradigma ile ilgili açıklamalarından sonra diğer bir bilgi sistemi olan irfân kavramına bakmak gerekir.

3.2.4.2. İrfân

İrfân kelimesi bilmek, tanımak, kavramak anlamına gelir. Bu kökten türeyen irfâniyye terimi ise Yunanca bilgi mânasındaki gnosisten türetilen gnostisizm karşılığında modern Arapçada kullanılan bir terimdir. Özellikle Tanrı olmak üzere varlık ve olayların dini konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye ya da burhânî delillere dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî bir yaklaşımı temsil eder. İrfânî düşünce farklı din ve kültürde çeşitli

²³² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 389-392.

²³³ Keskin, İbrahim, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, 112.

²³⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 50-51.

²³⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 96.

²³⁶ Keskin, İbrahim, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, 120.

şekillerde yer almakla birlikte bu akımın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Aklî-burhânî bilgiyle keşfi-ilhamî bilgi arasında yapılan ayırımın dolayısıyla bir tavır olarak irfânîliğin en az Helenistik dönemin başlarından itibaren var olduğu bilinmektedir. Yakın dönemlere kadar Avrupa'daki gnostik akımlar genellikle Hristiyanlıktan doğmuş sapık dini akımlar olduğu kabul edilmişse de son araştırmalar bunların Hristiyanlıktan önce mevcut olduğunu ortaya koymuştur. Günümüzde birçok Batılı dinler tarihi araştırmacısı irfânî düşüncenin putperest dinlerle sınırlı kalmadığını aynı zamanda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm kültüründe de karşılaşılan genel bir fenomen olarak yer aldığını kabul etmektedir. Diğer yandan Mandeizm ve Maniheizm gibi tamamen gnostik karakter taşıyan dinlerin yanında kendisini yeni ve müstakil bir din olarak sunmayan fakat mevcut bir dinin bâtını ve hakikati sayan gnostik hareketler de bulunmaktadır.²³⁷

İrfânîlik hem bilgiye ulaşmada hem de bir bilgi sistemi olarak kendine özgü dünya görüşü, zihinsel tutum ve ahlak anlayışı şeklinde İslâm'dan önceki Yakın doğu coğrafyasında özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak gibi kültürel bakımdan zengin bölgelerin dini, mistik ve felsefî hayatın önemli bir boyutunu oluşturmuştur. İslâm'ın yayılmasıyla birlikte müslümanlar bu tür akımlarla karşılaşarak onlardan etkilenmiştir. Bu etkileşim sonucunda irfânîlik İslâm düşünce tarihinde yeni biçim ve anlam kazanarak varlığını sürdürmüştür. İslâm kültür çevresinde ortaya çıkan irfânî düşüncenin genellikle tasavvuf ehli, Şîî-İsmâîlî düşünce çevreleri ve yer yer de bazı filozoflar tarafından bu yaklaşımın benimsenip geliştirildiği görülmektedir.²³⁸

Câbirî'ye göre ise irfân, kalbe keşif ya da ilham şeklinde gelen rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret etmek için ortaya çıkmıştır. Batı da gnose ismini almıştır. Yunancada 'gnosis' marifet anlamına gelir. Dini meselelerde kilisenin sunduğu daha yüksek bir bilgi türünü ifade etmek için kullanılmıştır. Gnostisizm ya da irfân, Tanrı ve dini hakikatlere dair gerçek bilginin ruhi hayatın derinleşmesine ve hikmete uygun bir yaşam tarzına bağlı olduğunu savunur. Gnostik akımlar bâtını bir bilgiye dayandıklarını iddia ederler. Bâtını bilgi anlayışı yalnızca dini konuları değil aynı zamanda sihir, astroloji

²³⁷ Alper, Ömer Mahir, "İrfânîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/444-447.

²³⁸ Alper, Ömer Mahir, "İrfânîyye", 22/444-447.

ve kimya gibi gizemli bilimleri de kapsar. İrfânî tavır kişinin zatını, özünü ve bu zatın gerçeğini aslı cevherini arama olarak özetlenebilir.²³⁹

Câbirî, gnostik düşünce bilginin sadece akılla elde edilemeyeceğini bununla birlikte aşkın bir kaynağın da olduğu inancına dayandığını belirtir. Bunu da ilâhî ilham olarak bilinen resullerin son bulmasıyla bitmeyen irfân ile ilişkilendirir.²⁴⁰ Diğer yandan irfânî paradigmanın bilgiye ulaşmada akla değil iç gözlem ve ilhama dayandığını ifade eden Câbirî, bu yönüyle irfânî epistemolojinin tamamen hermetik düşünceyle aynı karakteri taşıdığını düşünür. Çünkü hermetizm tüm gizemli ilimlerini havvas ilmi, kimya, simya gibi ilimleri bilgiye ulaşmada aracı olarak kullanır.²⁴¹

Câbirî'ye göre Şîî, İsmailî, Sufiler ya da bütün irfân ehli aklın perde olduğu görüşündedirler.²⁴² Genel olarak irfân Şîîlerin, özel olarak ise İsmailî ve Bâtinî filozofların irfânıdır. Arap İslam kültüründe irrasyonalitenin kökleştirilmesi irfân mensupları aracılığı ile gerçekleşmiştir. İrfân mensupları keşf ile bilgiye ulaşıldığını akıl yürütmeden doğrudan bilginin kendilerinde oluştuğunu ifade ederler. Câbirî akılcılıktan hareket ederek bütün olgulara anlam verecek yorumlama yeteneği ve onlara giydirilen esrar perdesini ortadan kaldırmayı hedefler. Bu esrar perdesi arif, büyücü ya da kâhinin bilgilerinin insandaki akıl üstü bir melekeye ait olduğunu iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır.²⁴³

Ona göre irfânın en önemli özelliği âleme karşı büyüsel bir nazariye ile bakmasıdır. Hakikat dini, felsefi ya da bilimsel değil aksine sihirselsel bir tutumdur.²⁴⁴ İrfânî ilimlerin alanına tasavvuf, Şîî düşüncesi, İsmailîyye felsefesi, Kur'an'ın bâtinî tefsiri, işrâkî felsefe, kimya, tılsım, astroloji, büyü gibi ilim dalları dahildir. Bu bilgi sistemi yöntem olarak keşf, visal itme-çekme gibi sezgiye dayalı yolları esas alır. Akıl dışı sezgisel bilgiye vurgu yapması sebebiyle bu yaklaşım ona göre akli irrasyonalizm olarak adlandırılır.²⁴⁵ Onun eleştirisi sadece bilgi sitemleriyle sınırlı değil aynı zamanda rasyonalizmin terk edilmesine yol açan düşünce sistemlerine de yöneliktir.

Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın geliştirdiği meşrikî felsefe, Arap-İslam düşüncesinin gerilemesine neden olmuştur. Bu durum özellikle Mu'tezile'nin öncülük ettiği rasyonalist

²³⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 335-339.

²⁴⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 28.

²⁴¹ Ulukütük, Mehmet, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 142.

²⁴² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 410.

²⁴³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 477-481.

²⁴⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 486.

²⁴⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 383.

düşünce çizgisi ile Fârâbî'nin zirveye çıkardığı akıl merkezli felsefi yaklaşımın terk edilmesine sebep olmuştur.²⁴⁶ Rasyonelliğin yerini giderek irrasyonele bırakması İslam felsefesinde üretkenliğin azalarak gerilemesine yol açmıştır. Ona göre aklın değersiz görüldüğü, duyularla kazanılan bilginin küçümsendiği bilgi anlayışı olarak nitelendirilen irfân sisteminde bilim ya da felsefe üretmek mümkün görünmemektedir.²⁴⁷

Câbirî'ye göre irfânî tavrı benimseyen ârif vardıgı nihaide kendisini ilahî bir varlık olarak görmeye başlar. Bu kabul ârifin kendisine ilahî bir kudret vermesiyle olur. Artık zaman, mekân, tabiat ve âlemin ilke ve kurallarından herhangi birisinin kendisini sınırlayamayacağını kabul eder. Bu nedenle ârif için bir mekândan diğerine veya bir zamandan diğer bir zamana geçiş göz açıp kapayıncaya kadar gerçekleşebilir. Zaman ve mekânın sınırları anlamını yitirir. Bilakis her şey zamansal ve mekânsal olarak onun yanında hazırdır. Ancak ârifin sahip olduğu bu olağanüstü kudret burada sınırlı kalmaz. Bu kuvvet zaman ve mekânı aşabileceği gibi mahiyetleri de dönüştürür. Öyle ki ortada hiçbir şey yokken yüzlerce hatta binlerce insanın yiyebileceği yemeği getirebildiği gibi mevsimi gelmeden yağmur da yağdırabilir, yardım edebilir, sahibini su üzerinde yürütebilir veya havada uçurabilir. Kısacası “bu kudret, ârifin istediği her şeyi, herhangi bir şey olmadan yaratabilir.” Tüm bu ifadelerden sonra Câbirî'nin ulaştığı sonuç: İrfân, akli ortadan kaldırır. Ancak aklın da kendisini savunma hakkı vardır. Akıl bu savunmasını irfânın başvurduğu sihirsel bir metotla değil rasyonel bir şekilde tahlil ederek savunur.²⁴⁸ Dolayısıyla onun yaklaşımı Arap-İslam düşüncesinde var olan irfânın özelliklerini ortaya koyarak rasyonelite temelli bir düşüncenin gerekliliği üzerinde durur.

Câbirî, irfânî düşünme biçiminin Arap-İslam kültürüne özgü değil dışarıdan girmiş yabancı bir unsur olduğunu göstermek amacıyla bu düşünce tarzının tarihsel gelişim sürecini ayrıntılı bir biçimde ele alır. Onun bu çabası irfânî düşüncenin yabancı bir unsur olduğunu ortaya koyarak kültürel değersizliğini gözler önüne sermek aynı zamanda Arap-İslam kültürü açısından meşruiyetini soruşturmaya açmaktır. Arap-İslam kültürünün düşünsel yapısında yer alan irrasyonel öğelerin kökenlerini tespit ederek bu kültürü

²⁴⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 32.

²⁴⁷ Kardaş, Meryem Özdemir, “İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, *Muhafazakar Düşünce* 48 (2016), 154.

²⁴⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 486.

rasyonalite temelinde yeniden inşa edebilmek için söz konusu unsurlardan arındırmanın gerekliliğidir.²⁴⁹

Câbirî'nin yaptığı eleştirel tahlile göre irfân, akli ortadan kaldırarak Arap kültürünün gelişimine mani olmaktadır. Bu nedenle aklın kendisini irfândaki gibi sihirsel bir tutum yerine rasyonel şekilde ele alıp ortaya koyan burhâni bilgi sistemindeki gibi bir bilgiyle ele alınmasının önemine dikkat çeker.

3.2.4.3. Burhân

Arapçada berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak delil getirmek anlamlarında kullanılan burhan doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi getiren kesin delil olarak tanımlanmaktadır. İslâm'ın erken dönemlerinde fakihler burhan kavramını fıkhi kıyas ve kesin delil anlamında kullanmışlardır. Onlara göre burhân hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan ayıran delil olarak tanımlanmıştır.²⁵⁰ Burhan kavramı mantıkta öncülleri yakınî yani kesin bilgi veren önermelerden oluşan ve amacı kesin bilgiye ulaşmak olan bir kıyas biçimidir.²⁵¹

Câbirî'ye göre ise burhan Arapçada açık ve kesin delil anlamında kullanılan Latince kökü 'demonstratio' kelimesine dayanan işaret, vasfetme, açıklama (beyân) ortaya çıkarma (izhar) gibi anlamlarına gelen bir kavramdır. Mantık açısından burhân herhangi bir önermenin doğruluğunu belirleyen zihnî faaliyettir. Beyânî sistem İslâm akidesinin belli bir âlem tasavvuru oluşturması için nass, icma ve içtihadı ana kaynak kabul ederken, irfân ise keşfi tek yol kabul eder. Burhân ise duyular, deney ve akli muhakemeye dayanır. Farklı fenomenler ile bir birlik sağlayarak yakınî bilgiye ulaşan bir dünya görüşü inşa etmeyi hedefler. Burhân, beyân ve irfândan hem metot hem de dünya görüşü olarak ayrılır. Burhân Aristoteles'in metoduna dayanmaktadır.²⁵² Burhânî ilimler mantık, matematik, fizik ve metafizik gibi disiplinleri kapsayan, bilgiye deney, gözlem ve akıl yürütme yöntemleriyle ulaşmayı amaçlayan akılcı bir sistemdir. Bu nedenle bu sistem akli rasyonalizm olarak adlandırılır.²⁵³

Arap dilinde akıl, sadece düşünmeye yarayan bir yeti ya da zihinsel bir araç değil davranışla ilişkili olan bir kavramdır. Yani akıl bir fiili gerçekleştirme ya da bir fiili terk

²⁴⁹ Ulukütük, Mehmet, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, 153-154.

²⁵⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Burhan" (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/429-430.

²⁵¹ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 187.

²⁵² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 489-490.

²⁵³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 383.

etme ile ilgilidir. İslam şeriatında ise akıl sorumlulukla alakalıdır. Akıl olmadan yükümlülük de olmaz. Bu bağlamda akıl hem sorumluluğun hem de hak sahibi olmanın ön koşuludur. Arap akli farklı olgular arasında bağ kurarak soyut ilişkilerin keşfine yönelmez. Kur'an'da akıl ayırt etme yeteneğini ve sorumluluğu ifade eder. Arap akli akıllı olmak demektir. Burhânî akıl ise cevher olarak yani aklın bizzat kendisi olarak tanımlanır.²⁵⁴ Burhânî anlayış akli teorik bilgiye ulaşmanın temel aracı olarak görürken Arap akli ise onu daha çok davranışın temeli olarak konumlandırır.

Câbirî, Arap aklının modernleştirilmesi ve İslam düşüncesinin yenilenmesi konusunda İbn Hazm eleştiriciliğini, İbn Rüşd akılcılığını, Şatibî usulcülüğünü ve İbn Haldun tarihçiliğini yeniden yapılandırmıştır. İbn Hazm'ın zahiriliği keşif ve ilhama, taklid ve kıyasa dayanan kısaca âtil akla karşı bir devrimdir. Şatibî, İbn Hazm'ın zahiriliğini nassa lafızcı yaklaşımın tutsaklığından kurtararak akıl ve içtihad alanında daha geniş bir alan açmıştır. İbn Rüşd akli, akıl ile ilgili varlıkların sebepleri ile birlikte kavranmasından başka bir şey değildir diyerek tanımlamaktadır. Arap aklının yenilenmesi dil, şeriat, akide ve siyaset gibi kültürü oluşturan unsurların otoritelerinden kurtulmakla mümkündür. Câbirî, İbn Rüşd, İbn Hazm, Şatibî ve İbn Haldun'un düşüncelerini ele alırken onları körü körüne taklit etmeyi değil, akılcı ve eleştirel yönelimlerini ele aldığını ifade etmektedir.²⁵⁵ Câbirî'ye göre İbn Rüşd eleştirel akıl anlayışına sahiptir. Avrupalılar onun düşünce sistemini Rönesans hareketinin temellerinden biri olarak görmüşlerdir.²⁵⁶

Câbirî, bûrhanî bilgi sisteminin doğru bilgiye ulaşmada sağlam bir metoda sahip olduğunu, irfânî ve beyânî paradigmalara nazaran da daha sağlam bir zemine dayandığını ifade etmektedir.²⁵⁷ O, hakikatten hangi ölçüde nasiplendiği bilinmeyen bir geçmişin körü körüne taklidinin Batı'nın bizim gerçekliğimizden farklı olan gerçekliğinin taklidinden eleştirel bir bakış açısı ile kurtulabileceğini belirtir.²⁵⁸ Dolayısıyla bilgiye ulaşmada geçmişin taklidinden ve yanlış yönlendirmelerden uzak eleştirel bir akıl yürütmenin önemini gösterir. Bu yaklaşım sadece felsefi açıdan değil toplumsal sorunlar açısından da önemlidir. Bu bağlamda onun siyasal akıl kavramı üzerinde de durmak gerekir.

²⁵⁴ Muhammed Rıza Vasfî, *Yeni Mutezililer Nasr Hamid Ebu Zeyd Muhammed Arkoun Muhammed Abid el-Cabiri Hasan Haneî ile Eleştirel Söyleşiler*, 95-96.

²⁵⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 694-717.

²⁵⁶ Muhammed Rıza Vasfî, *Yeni Mutezililer Nasr Hamid Ebu Zeyd Muhammed Arkoun Muhammed Abid el-Cabiri Hasan Haneî ile Eleştirel Söyleşiler*, 77.

²⁵⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 524-525.

²⁵⁸ Muhammed Rıza Vasfî, *Yeni Mutezililer Nasr Hamid Ebu Zeyd Muhammed Arkoun Muhammed Abid el-Cabiri Hasan Haneî ile Eleştirel Söyleşiler*, 94.

3.2.4.4. Siyasal Akıl

Câbirî'ye göre her eylem belirleyicilerden ve görüntülerden oluşur. Siyaset de bir eylemdir. Birinin diğerine özel otorite uyguladığı güçlü ilişkiyi aktaran sosyal bir eylemdir. Ona göre siyasi eylemi belirleyen teorik ve pratik yansımalar siyasi aklı oluşturur. O, siyasi aklın doğası gereği pragmatizme dayandığını, kendi medeniyetinin içindeki bilgi sistemlerinin yöntemlerini kullandığını ifade eder.²⁵⁹

Siyasal akıl anlayışı teorik ve pratik etkiler ile Arap siyasi tarihini şekillendiren üç temel belirleyici unsur üzerinde somutlaşır. Bunlar kabile, ganimet ve akide'dir. Ona göre bu belirleyicilerin önemi çağdan çağa değişir. Arap-İslam siyasi aklının cahiliye döneminde ana belirleyicisi kabile ve ganimet olmuştur. Hz. Peygamber döneminde ise özellikle inanç ön plana çıkmış, Emeviler döneminde de kabile etkili olmuştur. İlk Abbasiler döneminde akide merkezi bir rol üstlenmiştir. Fetihler döneminde bu üç unsur birbiriyle iç içe geçtiği, sonraki dönemlerde de anlamları ve sembolik yönleri değişime uğramıştır. Böylece kabile, soy-sop asabiyetini ya da ırk, ülke, kültürel ve tarih taassubu sembolize edebileceğini belirtir. Ganimet ise ister birey ister topluluk yararına olsun kabilenin sembolü olmuştur. Aynı şekilde inancın da kendisini oluşturan manevi kabilenin genişliğine ya da darlığına göre sembolik anlamının değişebileceğini ifade eder. Önemli olan içerikten ziyade bu inancın eylemi olduğunu belirtir. Felsefî bir anlatımla bu üç unsuru Kant'ın kategorilerine yakın bir şekilde aşkın (transandantal) anlamda kullanır. Kant'ın deney öncesi (a priori) kategorisinden farklı olarak söz konusu olan siyasi eylem öncesi belirleyicileridir. Bu belirleyicilerin siyasi eylemi kuran, ona yön veren ve gerekli durumlarda fedakârlık ve teşvik unsuru şeklinde işlev gördüğünü belirtir. O, psikolojik verilerden ziyade bu belirleyicilerin sosyal muhayyile içerisindeki yerini vurgular. Ona göre kabile, ganimet ve akide bireylerin ve toplulukların siyasi eylemlerini harekete geçiren siyasi şuuraltının temel unsurlarıdır.²⁶⁰ Siyasi akıl siyasete ilişkin bilgi ve irfandan ziyade siyasi bilinçaltını şekillendiren bir alandır. Siyasi bilinçaltı ise kanaatin inancı ve itikadın belirleyici olduğu toplumlarda ortaya çıkan bir durumdur.²⁶¹ O, Arap-İslam siyasi aklının temel belirleyicilerini ortaya koyduktan sonra din ve siyasetin farklı işlevleri üzerinde durur.

²⁵⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Siyasal Aklı*, 11-12.

²⁶⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Siyasal Aklı*, 61.

²⁶¹ Çaylak, Adem, "İslam'da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu", *Muhafazakar Düşünce* 43 (2015), 17.

Câbirî, dinin mutlak ve değişmezliği siyasetin ise değişkeni temsil ettiğini vurgular. Bu nedenle dini, siyasi çıkar ya da amaçlar için kullanmaktan kaçınmak gerektiği üzerinde durur. Aksi takdirde ona göre din özünü ve ruhunu kaybeder. Din, özellikle tevhid inancı çerçevesinde hem bireysel hem de toplumsal düzeyde doğru uygulanmalı ve anlaşılmalıdır. Buna karşılık siyaset farklılıkları yönetmek ve idare etmek amacıyla ortaya çıkar. Siyasetin işlevi ayrıştırıcıyken din ise birleştiricidir.²⁶² Din ve siyasetin işlevlerine değindikten sonra toplumsal ve siyasal düzeni kabile bilinci üzerinden yorumlar. Ona göre başarısızlık hissinden kurtulmanın tek yolu onu yüceltmektir. Yani onu zamana kaza ve kadere yüklemektir. Kabilede birey kendi adına değil kabile adına hareket eder. Savaş ve öğ alma gibi faaliyetler kabile için yapılır. O, daima kabilesi ve onun himayesi altında hareket eder. Övündüğü zaman kabilesiyle övünür, mütevazı olduğu zaman onun adına mütevazı olur. Başarı ve zaferle yüceltiği gibi başarısızlıkla da yücelir. Emevilerin benimsediği cebr ideolojisi bu açıdan değerlendirildiğinde yalan veya nifak üzerine gerçekleşen bir durum değildir. Ona göre kabile muhayyilesine kazınmış bilinç görüntülerinden biridir.²⁶³ O bireylerin eylem ve davranışlarını kabile bilincini merkeze alarak toplumsal ve siyasal bağlam içinde ilişkilendirerek analiz eder.

Câbirî, Arap siyasi aklının yenilenmesi gerektiğini vurgular. Kabileyi kabile dışıcılığa dönüştürerek yeni bir siyasi ve toplumsal düzenin kurulması gerektiğini ifade eder. Siyasi toplum ile sivil toplum arasında belirgin bir ayrım yapılması gerektiğini belirtir. Ganimeti de vergici bir ekonomiye dönüşüm yani Arap dünyasında var olan rantçı ekonomi anlayışının üretici bir ekonomiye dönüştürülmesini bunun içinde Arap bölgeleri arasında ekonomik birliğin sağlanması gerektiğini ifade eder. Akidenin ise salt düşünceye dönüştürülmesi gerektiğini vurgular. Mezhepçi ve mutaassıp düşünce yerini düşünce özgürlüğüne ve farklılıkların kabulüne dayalı bir anlayışa bırakması gerektiğini belirtir. O, çağdaş Arap düşüncesinin ekonomiyi, toplumu, aklı, saf aklı ve siyasi aklı eleştirmekle yükümlü olduğunu ifade eder. Aksi takdirde ilmi ruhla yapılmayan bir eleştiriden uyanış ve ilerlemenin mümkün olmayacağını belirtir.²⁶⁴ O, sosyal, siyasi ve ekonomik alanlar arasındaki ilişkileri dikkate alarak geleneksel düşünce sistemlerinin yeniden yapılandırılması gerektiğini vurgular. Câbirî, eleştirel düşünceden yoksun bir taklit

²⁶² Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 111-112.

²⁶³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Siyasal Aklı*, 310-311.

²⁶⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Siyasal Aklı*, 443-444.

anlayışının düşüncenin donuklaşmasına ve aklın devre dışı kalmasına yol açtığını belirterek bu durumu âtil akıl kavramıyla nitelendirir.

3.2.4.5. Âtil Akıl

Câbirî'ye göre, Arap-İslam kültürü içinde âtil aklın durumu alim ve avam olmak üzere iki seviyede olmuştur. Alim seviyesi sistemli ve yazılı söyleme dayalıdır. Avamın devamı ve kadim miras içinde onu yeniden üretmesi öyküsel anlatım ve sözlü bir şekilde yapılmıştır. Kadim mirasla tedvin asrı öncesi avam seviyesinde var olan ilişki alim seviyesinde de kurulmaya başlanmıştır.²⁶⁵ Alim ve avam arasındaki farklılıkları dikkate alan Şia, tasavvuf ehli, batınî ve işrâkî akımlar, zahirinin avam ile batınînin alim anlayışını birleştirmişlerdir. İtibar ettikleri ilim kadim mirastan kaynaklandığı için dini felsefelerini Kur'ani söylemin gerçek (batınî) içerikleri olarak görmüşlerdir.²⁶⁶

Câbirî'ye göre âtil akıl Arap-İslam kültürüne kadim mirastan ilk geçen unsurdur. Bu mirasın aktarımında kullanılan vasıtalar kimya ve astroloji gibi hermetik ilimlerdir.²⁶⁷ Hermetik gelenek içerisinde yer alan kimya, astroloji, büyü ve tılsım gibi öğretiler âtil aklın ürünleri olarak öne çıkar.²⁶⁸ Ona göre ilmin dine dinin de ilimle karıştırılması âtil aklın ortaya koyduğu önemli göstergelerden biridir. Bu tür bir akıl Allah'ın insanlara tabiatı doğrudan inceleyerek bilgi edinmelerini emrettiği alanlarda bile bilgiyi doğrudan O'ndan almaya çalışır. Oysa Kur'ân insan aklını kullanarak evreni gözlemlemeyi, araştırmayı ve bu yolla yarar sağlamayı ya da Allah'ın varlığını ve birliğini kavramayı teşvik etmektedir.²⁶⁹ Bu bağlamda âtil akıl kadim mirasın bir parçası ve hermetik ilimler ile aktarılan bilgi biçimidir.

Kadim mirasın Arap-İslam düşüncesine aktarımında Harranlıların etkisi önemli bir rol oynamıştır. Arap-İslam dünyasında batınî akımlar için en verimli kaynak yedi filozof ve özellikle Empedokles olmuştur. Yedi filozofa ait olduğu söylenen felsefi görüşleri Câbirî asılsız olarak nitelendirir. İslam kültüründe ise İsmailiyye ve tasavvuf gibi batınî akımlar da etkili olmuştur. Arap İslam düşüncesindeki akli irrasyonel tedvin asrı ile birlikte hermetizmle de birleşerek daha güçlü bir hale gelmiştir.²⁷⁰ Pisagor ve Eflatundan gelen felsefe Numenius ve öğrencileri tarafından Doğu ve Batı'da Arap-İslam düşüncesini batınî

²⁶⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 216.

²⁶⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 218.

²⁶⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 225.

²⁶⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 234.

²⁶⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 212.

²⁷⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 189-191.

ve işrâkî akımlara taşımıştır.²⁷¹ Tüm bu akımlar aracılığıyla aktarılan kadim miras Arap-İslam kültürüne yabancı bir unsur değil onun ayrılmaz bir parçası olarak girmiştir. Cahiliye döneminin düşünce hayatı tedvin asrında alim seviyesinde tekrar canlanmıştır. Kadim miras tedvin asrında sokuşturulmuş ilimler gibi görünse de zâhire karşı bâtını savunmak yerine eleştirel bir akılla yaklaşarak onları incelemek gerekir.²⁷² Bu bağlamda kadim mirasın etkisi hermetik ve gnostik gelenekler aracılığıyla akıl anlayışına da etki etmiştir.

Arap-İslam kültüründe hermesçilik, akaid alanından kelamcılara, bâtinî sufi akımlara, felsefeden sünnî beyana kadar geniş bir alanda kendini göstermiştir. Helenistik âtıl aklı İslam kültürüne taşıyan temel akım hermetizmdir.²⁷³ Arap-İslam kültürü özelinde inşa edilen Arap aklı, hermetik gnostik geleneklerin benimsediği keşf ve ilham yoluyla bilgiye ulaşma da bedevî Arabın dil ve mantığının, gaybın şahide kıyas yoluyla çıkarsama yöntemi ise oluşturulmuş aklın temel belirleyicileridir. Bu doğrultuda işleyen akıl rasyonel zeminden saparak irrasyonel bir düşünme biçimine yönelmiş ve işlevini yitirerek âtıl hale gelmiştir. Câbirî'ye göre kendisini irrasyonele düşüren bu ataletten kurtulmanın yolu evrensel aklın ilke ve yöntemlerinin benimsenmesiyle mümkündür.²⁷⁴

3.2.4.6. Evrensel akıl

Düşünce tarihinde Herakleitos *logos* kavramını sistemleştiren ilk düşünürlerden biridir. Ona göre *logos* evrendeki düzeni sağlayarak zıtlıklar arasındaki dengeyi kavrayabilen bir yetidir.²⁷⁵ Herakleitos'a göre "Aynı ırmakta iki kez yıkanamayız. Çünkü ikinci girişimizde o artık büsbütün başka bir ırmak olmuştur. Bu arada akıp giden sular değişimi simgeler" diyerek her şeyin bir ölçü ve düzen içerisinde olmasının düzen ve akıl olduğunu belirterek buna *logos* adını vermiştir.²⁷⁶ Câbirî'ye göre Herakleitos *logos* yani evrensel akıl kavramını ilk kez ortaya atan filozoftur. Evrensel akıl tabiata içkin ve ondan ayrı değildir. Evrende hüküm süren düzeni mitoloji ve efsanelerden arındırarak açıklamaya çalışır.²⁷⁷ O, evrensel akıl düşüncesinin nasıl ortaya çıktığını ifade eder. Ayrıca bu aklın nasıl anlam kazandığını Halife Me'mun örneği üzerinden detaylandırır.

Câbirî'ye göre Halife Me'mun'un rüyasında Aristo'ya yönelttiği sorulara karşılık Aristo'nun "sonra, sonra yoktur" şeklindeki cevabı onun önünü tıkamıştır. Rüya da ifade

²⁷¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 200.

²⁷² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 220.

²⁷³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 247-248.

²⁷⁴ Keskin, İbrahim, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, 105-106.

²⁷⁵ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 188-189.

²⁷⁶ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 26.

²⁷⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 22.

edilen bu durum gnostisizm ve irfân olarak adlandırılır. Me'mun'un esas amacı Aristo'dan hareketle Manihesit gnostisizm ve Şîî irfâncılığını susturmaktır. Me'mun'un gördüğü rüya Aristo'nun zatı ile ilgili değil mani ve beraberindekileri susturmak içindir. Me'mun'un akıldan hareketle Aristo'dan yardım bekleyerek çizdiği bu mücadele evrensel aklın hakem tayin edilmesini amaçlamaktadır. Me'mun'a göre âtil akla karşılık gelecek en etkili yol Yunan kökenli evrensel akıldır.²⁷⁸

Câbirî'ye göre Me'mun döneminde evrensel akla dayanan bir aydınlanma hareketi başlamıştır. İslam, putlara tapan avami hermesçiliğine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmışsa eğer Me'mun döneminde girişilen diriliş ise nübüvvetin, imamların şahsında devam ettiğine dayanan Şîî irfâncılığında kendini gösteren alim hermesçiliğe karşı tepki olarak gelişmiştir. Bu diriliş Arap dini makul ile Yunan kökenli Aristotelesçi akli makul arasında tarihsel bir buluşma gerçekleşmiştir. Arap-İslam kültüründe âtil akli devre dışı bırakıp evrensel akli merkeze alarak sorulan soruların cevaplarını felsefi tarzda gerçekleştirmeye çalışan Kindî olmuştur.²⁷⁹ Ona göre Kindî, Yeni-Platonculuk ve diğer gnostik akımları Allah ile âlem arasında kurmaya çalıştıkları epistemolojik ve ontolojik ilişkiyi salt İslami bir yaklaşımla ve bu yaklaşımı Aristotelesçi bir söylem içinde işleyerek gnostisizmin her türlü yönelimlerini reddetmiştir.²⁸⁰

Câbirî'ye göre Kindî, Arap-İslam kültüründe dini rasyoneli maniheist gnostisizme ve irfâncılığa karşı savunurken aynı zamanda evrensel akli öncekilerin bilimleri şeklinde niteleyen fıkıhçı ve kelmacılar karşı da savunmuştur. Kindî'nin evrensel akli savunma amaçlı kullanması akılcı söyleminin diyalektik bir söylem olarak kalmasına sebep olmuştur. Bu nedenle Kindî'nin söylemi bürhanî bir söylem değil takrirî bir söyleme dönüşmüştür. Ona göre Kindî'nin söylemindeki bu eksiklik kendisinden kaynaklı değildir. Çünkü o dönemin mantığı *Kitâbü'l-burhânın* çevirisinin henüz yapılmadığı bir dönemdir. Bu kitabın çevirisi Fârâbî zamanında yapılmıştır. Kindî'nin söylemindeki bu eksikliği ortadan kaldıran ise Fârâbî olacaktır.²⁸¹

Fârâbî siyasal ve toplumsal parçalanmanın olduğu bir dönemde yaşayarak düşünsel ve toplumsal birliği sağlamayı temel bir görev olarak görmüştür. O reddiyeci ya da cedelci kelâmî söylemi bir kenara bırakarak evrensel aklın söylemini yani burhânî yöntemi esas

²⁷⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 255-265.

²⁷⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 272.

²⁸⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 274-275.

²⁸¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 277-278.

almıştır.²⁸² Câbirî, Fârâbî ve Kindî'nin söylemlerine stratejik açıdan bakarak ikisinin de ayrı söylemler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kindî, burhân yöntemini kullanmada eksik kalmış felsefeyi daha çok siyasal gerekçeler için yapmıştır. O beyânı savunurken irfâni geleneklere karşı açık reddiyeler yazmıştır. Felsefeyi mevcut bir siyasal rejimi desteklemek için kullanmıştır. Fârâbî ise burhâna yönelmiş ancak beyânî bilginin burhânî bilgidaki sembolleri olduğunu ispat etmek için yapmıştır. Fârâbî, irfâni bilginin birincil kaynağı olarak değil de sonucu olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda Fârâbî din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunu yaparken hermetizmin bazı özelliklerinden yararlanmak zorunda kalmıştır. Nihayetinde evrensel aklın Arap-İslam kültürü içinde yer alması oldukça güç bir sürecin sonucunda olmuştur.²⁸³ Dolayısıyla Fârâbî ve Kindî'nin çabaları evrensel aklın Arap-İslam kültürüne yerleşmesini farklı yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışan iki düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle evrensel aklın bu kültürel yapıya yerleşmesi uzun bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Câbirî'nin bu değerlendirmelerinden sonra Grek-Avrupa ile Arap-İslam akıl yapısı arasındaki anlam farklılıklarına da bakmak gerekir.

Batı düşüncesinin Herakleitos'dan günümüze kadar gelen gelişmelerin Grek-Avrupa akıl yapısındaki gelişmelerin biri akıl diğeri tabiat olan tek bir yörüngede gerçekleşmesidir.²⁸⁴ Arap-İslam kültüründe aklın temel işlevi tabiat üzerinde tefekkür ederek onun yaratıcısı olan Allah'a ulaşmaktır. Buna karşılık Grek-Avrupa düşünce geleneğinde ise akıl doğrudan tabiatı anlamaya yönelmiş bir faaliyettir. Arap dili ve düşünce geleneğinde akıl kavramı öncelikle bireyin davranışlarını yönlendiren ve ahlaki sorumluluğu şekillendiren bir olgu olarak anlaşılır.²⁸⁵ Grek-Avrupa düşüncesinde temel amaç doğayı anlamak olduğu için Tanrı ikinci planda kalır. Tabiat kendi kanunları ve nedensellik ilişkisi içinde işlemeye devam eder. İnsan akıl ve gözlem yoluyla Tanrı'ya ihtiyaç duymadan bu düzeni algılayabilir.²⁸⁶ İslam kültürünün temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim incelendiğinde akıl kavramının büyük ölçüde ahlaki ve değer temelli bir içerikte kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da akıl çoğunlukla iyi ile kötüyü, hidayet ile dalaleti ayırt etme şeklinde zikredilir. Dikkat çekici bir husus da Kur'an'ın akıl kelimesini isim ya da mastar formunda değil daima fiil kalıplarıyla kullanmasıdır. Nitekim a-k-l köküyle

²⁸² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 279.

²⁸³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 288-289.

²⁸⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 33.

²⁸⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 36.

²⁸⁶ Balta, Arslan, *Muhammed Âbid el-Cabirî'nin Dini Anlama Yöntemi*, 36.

doğrudan geçen bir isim formuna Kur'an'da rastlanmaz. Ayrıca Kur'an, akletmeyen müşrikleri eleştirirken kalp ve aklı aynı anlam üzerinde değerlendirir.²⁸⁷ Buna rağmen rasyonel öğelerin göz ardı edilmesi aklı irrasyonel alana iteceğinden dini metinleri sadece sınırlı bir akıl anlayışıyla değil evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda okumak gerekir.²⁸⁸

Sonuç olarak geleneksel Arap/İslam kültürü bir yandan irrasyonel nitelikler taşıyan gnostik irfân anlayışıyla kurduğu ilişkisinden diğer yandan beyânî aklın donuk karakterinden dolayı evrensel akılla sağlıklı bir etkileşim geliştirememiştir. Bu durum söz konusu paradigmalarda evrensel aklın işlevselliğinin sınırlandırılmasına yol açmıştır. Câbirî, beyânî Arap aklının özünde irrasyonel olmadığını kabul etmekle birlikte onun tecrübe edilir bir akıl türü olmadığını savunur. İrfânî ve beyânî paradigmalardan etkisiyle Arap/İslam kültürü durağan bir görünüm kazanmıştır. Dolayısıyla Arap/İslam aklı kendini tekrar eden bir akıl olmuştur.²⁸⁹

Bu bölümde Câbirî düşüncesinde Arap-İslam kültür ortamında şekillenen akıl yapısını ve bu yapının epistemolojik temellerini oluşturan bilgi sistemlerini nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalıştık. Gelecek bölümde ise Câbirî'nin akıl-iman ve din-bilim ilişkisine dair yaklaşımını Batı düşüncesinde ortaya çıkan epistemolojik paradigmlar bağlamında değerlendireceğiz.

²⁸⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 38.

²⁸⁸ Ulukütük, Mehmet, "Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî'nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma", *Felsefe Dünyası* 63 (2016), 78.

²⁸⁹ Keskin, İbrahim, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 50 (Kış 2012) (2016), 135.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CÂBİRÎ DÜŞÜNCESİNDE AKIL-İMAN ve DİN BİLİM İLİŞKİSİ

İnsanoğlunun en temel özelliklerinden biri akıl yetisidir. Aynı zamanda insan inanma ihtiyacı olan bir varlıktır. Akıl sayesinde düşünüp sorgulayarak varlığını anlamlandırmaya çalışır. Bu bağlamda düşünce tarihinde akıl ve iman ilişkisine dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazı yaklaşımlar imanın akılla temellendirilmesi gerektiğini savunurken, bazıları ise akıl ve imanı birbirinden bağımsız görmüştür. Bu bölümde Muhammed Âbîd el Câbirî'nin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a dair iman anlayışı ile akıl-iman ilişkisine dair görüşlerini ele alıp değerlendireceğiz.

4.1. Câbirî Açısından İbrahimi Dinlerde Akıl ve İman İlişkisi

Klasik dönemde Yahudi inancı (Emunah), Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi güven ve tevekkül temelinde açıklar. Yahudi inancında Tanrı'ya olan iman O'na dayanıp güvenmeyi ifade eder.²⁹⁰ Bu durumu Martin Buber şu şekilde ifade etmektedir: Yahudi geleneğinde iman Tanrı'nın yanı başındaki varlığına duyulan sarsılmaz güvendir. İbrahim'in Tanrı'nın vaatlerini tereddütsüzce kabul edişi ise bu güvenin en belirgin örneğidir.²⁹¹ Bu anlayışta Tanrı ile insan arasındaki ilişki güven ve yakınlık temelinde açıklanır. Bu bağlamda Câbirî'ye göre dinler sadece inançları açısından değil aynı zamanda mensup olduğu kültürün dillerinin etkisiyle dini kavramları anlama ve yorumlama açısından da farklılaşır.²⁹² Yahudi geleneğinde imanın güven üzerine temellendirilmesi düşünüldüğünde Câbirî'nin dinlerin dil ve kültürleri tarafından şekillendiğine dair vurgusu güven ilişkisinin zihinsel boyutunu daha iyi kavramamıza yardımcı olur. Dolayısıyla farklı kültür ve dillerde akıl-iman ilişkisine dair yaklaşımların neden kendine has biçimde geliştiğini açıklar.

Câbirî Yahudilik düşüncesinde vahyin başlangıçta Allah'ın ezeldenki vahdaniyet halinden keşf ve tecelli yoluyla çıkışı anlamını taşıırken, İsrailoğulları üzerinden ulus merkezli bir içerik kazanmıştır. Hristiyanlıkta ise Yahudi geleneğindeki tecelli anlayışı Hz. İsa'nın Tanrı'nın bedeninde ortaya çıkması anlamına gelen tecessüt kavramına dönüşmüştür. İslam'da ise vahiy ne bir kavme özgü ne de bir insan bedeninde hulul

²⁹⁰ Alıcı, Mustafa, "Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Aklı", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 9/23 (2021), 63.

²⁹¹ Martin Buber, *Two Types of Faith* (New York: The Macmillan Company, 1951), 10-44.

²⁹² Câbirî, Muhammed Âbid, "İslam'da Akıl ve İman", çev. Fatih, Okumuş, *Kur'anî Hayat Dergisi* 2 (2008), 8.

etmiştir. Hz. Muhammed'e indirilen kitap Kur'an merkezlidir. Bu bağlamda vahiy Yahudilikte ulus, Hristiyanlıkta İsa ve İslam'da kitap merkezli olarak temellendirilmiştir.²⁹³

Câbirî'ye göre Yahudiliğin iman anlayışı ilahi fiil merkezli bir düşünceye dayanmaktadır. Bu düşüncenin temelini mîsâk ya da ahit oluşturur. Allah, İsrailoğullarını seçilmiş bir halk olarak kabul etmiş ve onlarla bir ahit yapmıştır. Bu bağlamda Allah, İbrahim'i dost edinmiş ve bu anlaşmaya sadık kalmıştır. İsrailoğulları açısından bu durum Musa'nın getirdiği şeriata uymakla mümkündür. Bu şeriata bağlılık onların kurtuluşunu sağlayarak vaat edilmiş topraklara dönüşlerini mümkün kılacaktır. İsrailoğulları ile Allah arasındaki ilişkiyi bu çerçevede tanımlayan anlayışın iman kavramına ihtiyaç ve alan bırakmadığını gösterir. Oysa iman, itikat, tasdik, ihlas ve halâs anlamlarını içinde barındıran kapsamlı bir kavramdır. İsrailoğullarında ise itikadi anlamda bir inanç yerine Allah ile yaptığı ahde gösterilen bir vefa şeklinde gösterilir. Hristiyanlık ve İslâm'da ise itikat anlamıyla birlikte kullanılmakla beraber içeriği farklıdır. İslâm'da Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmek ön plana çıkarken Hristiyanlıkta ise iman daha çok ihlas fikri etrafında şekillenmiştir.²⁹⁴ Bu farklı yaklaşımlar akıl ile iman arasındaki ilişkinin her dinde aynı şekilde kurulmadığını aksine her dinin kendi teolojik önceliklerine göre bu ilişkinin şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Hristiyan inanç sisteminde hakiki imana ulaşmak için temiz ve dürüst bir kalbe sahip olmak önemlidir. Mesih'in öğretileri sadece içten bir kalbe sahip bireylerde faydalı olur. "Bu halk dudaklarıyla beni sayar, ama yürekleri benden uzak"²⁹⁵ ve "Saf kişilerin yüreklerini kulağı okşayan tatlı sözlerle aldatıyorlar"²⁹⁶ pasajlarında bu durum dil ile yapılan ibadetlerle kalbin Tanrı'dan uzak olduğu zaman gerçek etkisini yitireceği vurgulanır. Bu nedenle Hristiyan öğretilerinde dışsal ritüeller yerine kalbin samimiyeti ve içten inanç imanının temelini oluşturan durumlardır.²⁹⁷ Dolayısıyla Câbirî, İslâm'da akıl ve iman kavramlarını Yahudilik ve Hristiyanlıktaki kullanımlarıyla karşılaştırarak ele almaktadır. Zira İslâm dini ona göre İbrahimî bir din olması bakımından bu iki dinle ortak bir özelliğe sahiptir.²⁹⁸ Hatta o İslâm'ın Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilişkisini ağaç metaforu

²⁹³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'an-a Giriş*, çev. Muhammed, Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 157-160.

²⁹⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, "İslâm'da Akıl ve İman", 9.

²⁹⁵ Matta, 15:8

²⁹⁶ Romalılar, 16:18

²⁹⁷ Ümmünur Yurtsev, "Düşünce Tarihinde İnançın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi", *Universal Journal Of Theology* 9/1 (2024), 105.

²⁹⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, "İslâm'da Akıl ve İman", 8.

ile anlatır. Bu metafora ağacın kökü bütün peygamberlerin atası olan Hz. İbrahim, dalları ise onun soyundan gelen diğer peygamberlerdir.²⁹⁹ Bu durumu şu ayetle de temellendirir: “Deyin ki: Biz Allaha ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve esbat’a indirilene, Musa ve İsa’ya verilene ve Rabb’leri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, aralarında hiçbir fark gözetmeksizin inandık ve sadece Allah’a teslim olduk.”³⁰⁰ Câbirî’ye göre İslam, Hz. İbrahim’e dayanan bir inanç ağacı, Yahudilik ve Hristiyanlık ise bu ağacın dallarını meydana getiren dinlerdir. Böylece iman İbrahimî dinlerde ortak bir kavram olmakla birlikte akıl ile her dinde farklı bir şekilde temellendirilen bir olgu olarak ortaya çıkar.

Câbirî açısından Kur’an’ın öngördüğü iman kavramı hem dünyevî hem de uhrevî bir boyuta sahiptir. Bu iman anlayışı Yahudilikteki vaat ile Hristiyan inancındaki vaadi birleştirir. Kur’an’da Allah mümin kimselere müşriklere karşı verilen mücadelelerde zafer vaat ederken samimi müminleri de cennetle mükâfatlandıracağını bildirir. Ona göre akıl dinin kendisinden kaynaklanmaz aksine yayıldığı kültürel ortam tarafından şekillenen zihinsel bir üründür. Câbirî iman kavramının lügat kökenini Kur’an’daki kullanımları ve şer’i anlamlarıyla birlikte temellendirir. İbn Manzur’un tanımına dayanarak iman, küfrün zıddı olan tasdik anlamını taşır. Câbirî’ye göre tasdik duyularla algılanabilen olgulara göre değil, gayb âlemine dair ilahi haberler için geçerlidir. Çünkü görünen ve bilinenler bilgi alanına girer. İman ise aklın sınırlarının ötesinde kalan ve Allah tarafından bildirilen hakikatleri kabul etmeyi ifade eder. Bu bağlamda iman, müşahade ve istidlalin dışında yer alan gayb âlemine ait olanı tasdik etmekten ibarettir. Kur’an, âkil bir kimsenin tasdik etmediği durumlarda kâfir sayılacağını ifade etmiştir. Bu çerçevede o Kur’an’ın imanın konusu olan gaybî alanları açık bir biçimde ortaya koyduğunu belirtir.³⁰¹ Söz konusu ayette bu hususlar şu şekilde açıklanmıştır: “Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse sapkınlığın dibini bulmuş demektir.”³⁰² Öyleyse ona göre Allah’a, meleklerine, kitaplarına, resullerine ve ahiret gününe iman gayb âlemine ait konulardır. Dolayısıyla esas olan bunları haber veren zatı da tasdik etmektir.³⁰³ Bu çerçevede iman aklın ötesinde kalan gaybî hakikatleri tasdik etmeyi, akıl ise gözlemlenebilir olayları bilmeyi gerektirir. İman Allah’ın bildirdiği hakikatleri kabul eder.

²⁹⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur’an-a Giriş*, 86.

³⁰⁰ Bakara, 2/136

³⁰¹ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’da Akıl ve İman”, 9.

³⁰² Nisa, 4/136

³⁰³ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’da Akıl ve İman”, 9-10.

Akıl ise imanı anlamaya ve yorumlaya yardımcı olur. Bu hakikatleri inkar edenlerin kafir sayılması gibi durumlar ise tasdiki bilinçli olarak reddetmenin sonucudur. Bu durum akıl-iman arasındaki ilişkinin çatışmadığını aksine aklın imanın derinleşmesini sağlayan bir tamamlayıcı olduğunu gösterir.

Câbirî'ye göre Kur'an gayb âlemiyle ilgili konuları genellikle ayrıntıya girmeden Allah'a havale ederek ele almaktadır. Aklın temel ilkelerine aykırı olmadığı sürece Kur'an'ın sunduğu bilginin dışında haber ya da yoruma ihtiyaç duyulmadığını belirtir.³⁰⁴ İsrailiyyat kaynaklarında ise daha detaylı ve somut anlatımlarla geniş bir alana yayılmıştır. Câbirî gayba iman etmenin İslam'ın temel inanç esaslarından biri olduğunu reddetmez. Ancak Kur'an'ın öngördüğü biçimde Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve ahiret gününe iman etmek ile gaybî hayatı tüm ayrıntıları ve unsurlarıyla somut bir şekilde yaşamak arasında fark olduğunu vurgular. İsrailiyyat Kur'an'ın ele almadığı veya sembolik düzeyde işaret ettiği konuları detaylandırmakta ve bu yönüyle Arap dini düşüncesindeki irrasyonel eğilimlerin en önemli kaynaklarından biri olmaktadır.³⁰⁵

*Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah'ın âyetlerini inkar ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir. Seninle tartışmaya girişirlerse de ki, "Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim." Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: "Siz de İslâm'ı kabul ettiniz mi?" Eğer İslâm'a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kullarını hakkıyla görendir."*³⁰⁶

Câbirî bu ayetin Kur'an'a göre İslam kavramının Hanif geleneğe dayanan tevhid inancına sahip dinleri kapsayıcı bir anlam taşıdığını belirtir. Bu bağlamda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın yanı sıra Sâbiîlik ve Mecusilik de İslam kavramının geniş anlam alanına dahil edilmektedir. Ayrıca İslam kavramı zamanla daraltılmış, kalben iman olmadan yalnızca dil ile İslam'a bağlılığın ifade edilmesi anlamında da kullanılmıştır. Bu durumun Kur'an'daki bazı ayetlerde muhatapların farklılığı üzerinden şekillendiği görülmektedir. İlgili ayetlerin çoğunluğu Medine döneminde nazil olmuş ve özellikle bazı

³⁰⁴ Baysal, Erkan, "Muhammed Âbid El-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2016), 137.

³⁰⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 171.

³⁰⁶ Âl-i İmrân, 3/19-20

Bedevî Arap topluluklarını muhatap almıştır.³⁰⁷ “Bedevîler iman ettik dediler. De ki: Siz iman etmediniz; fakat teslim olduk deyiniz. Henüz iman kalplerinize girmedir.”³⁰⁸ mealindeki ayeti Câbirî müfessirlerin açıklamalarına dayanarak bir grup bedevînin müslüman olduklarını iddia ederek Medine’ye geldiklerini ve muhacirlerin sahip olduğu hem dünyevî hem de uhrevî imtiyazlara ortak olmak istediklerini ifade eder. Bu ayet onların imânî durumlarının yetersiz olduğunu İslam davasında kalben tasdik ve samimi teslimiyetin zorunluluğunu ortaya koymuştur. Bu nedenle Kur’an, Allah Resulüne içtenlikle itaat edenlerin de mükâfatlarını eksiksiz alacaklarını bildirmiştir. O halde Câbirî’ye göre iman ile İslam arasındaki ilişki tek yönlü değildir. Bu nedenle her Müslümanın mutlaka mümin olduğu ya da her müminin Müslüman kabul edileceği yönündeki iddiaların her biri mutlak doğruluğa sahip değildir. Çünkü ona göre iman ile İslam kavramları arasındaki ilişkiyi belirleyen temel faktör bireyin içsel durumu ve samimiyeti kısacası kişinin Allah katındaki durumudur.³⁰⁹ Akıl bireyin inanç iddialarını anlamlandırmasını sağlar. Fakat kalben tasdik ise aklın ötesinde olan bir boyutu içerir. Kur’an’da görülen Bedevî örneğinde de ‘iman ettik’ beyanı, akıl tarafından anlaşılan bir durum olsa da gerçek iman kalben tasdik ve Allah’a teslimiyeti gerektirir. Bu bağlamda akıl bu ilişkinin anlaşılmasını kolaylaştırırken aklın sınırlarını aşan gaybi hakikatleri tasdik ve teslimiyetle imanı derinleştirir.

4.1.1. Câbirî’de Tasdik, Amel ve Takva İlişkisi

Câbirî, Kur’an’a göre imanın zıddının küfür olduğunu belirtir. Allah’a, meleklerine, resullerine ve ahiret gününe imanın yokluğu küfürdür. Onun yaklaşımı iman ile küfrün birbirine zıt olması imanın salt geleneksel bir alışkanlıktan ziyade bilinçli gerçekleşen bir tasdik ve yöneliş olarak görmesi ile ilişkilidir. Küfür ise hakikatin bilinçli olarak reddedilmesidir. Dolayısıyla iman akıl yürütme ile ilişkilidir. Bu bağlamda akıl imanın ön şartı ve imanın anlamlı olmasının da zeminidir. Eğer kafire peygamberin tebliği ulaşmamışsa azap da edilmeyecektir. Bu ifadeye göre de insan akli ile bazı hakikatlere vahiy gelmeden de ulaşabilir. Ancak bu durum insanın iman açısından sorumlu tutulması için yeterli değildir. İnsanların sorumlu olması için vahyi bilgiye muhatap olması gerekir. Bu nedenle vahyi bilgi yoksa azap da edilmeyecektir. Kişinin kendi akli çabasıyla iman ve küfür bağlamında kesin bir hüküm veremeyeceğini, akıl-iman ilişkisinde de tek başına

³⁰⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’da Akıl ve İman”, 10.

³⁰⁸ Hucurât, 49/14

³⁰⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’da Akıl ve İman”, 10-11.

kurtuluş için yeterli olamayacağını ortaya koyar. Bu noktada Allah'ın adaleti gereği bilginin yokluğunun sorumluluğu kaldırdığını ayrıca akla uygun bir durum olduğunu da ifade edebiliriz. Nitekim bir kimse iman ettiği halde farzları yerine getirmeyip takva ehli olmaz ve salih amel işlemezse küfürden çıkar ancak kişi fık dairesinde kalır. Bu bağlamda iman aklın rehberliğinde dini sorumluluklar ve salih ameller yerine getirildiğinde tam bir anlam kazanır. Öte yandan kişi iman etmiş fakat farz görevlerden haberdar olamamışsa bu kişinin imanı geçerlidir. Ona göre bu durumdaki kimse için amelleri sebebiyle ceza ya da mükâfat alacağına dair Kur'an'da açık bir hüküm bulunmamaktadır. Bu nedenle onun hakkında nihai hüküm Allah'a bırakılmıştır. Ancak iman ettikten sonra tekrar küfre dönen bir kimse yani mürtedin durumu farklı bir konumdur. Bu kişi daha önce salih ameller işlemiş olsa dahi imandan çıkması sebebiyle kâfirler gibi cehennem azabına müstahak olur.³¹⁰

Mürted kişi hakikati aklın tasdik etmiş ancak o tasdiki terk etmiştir. Bu noktada bilinçli inkar öne çıkmaktadır. Kur'an açısından baktığımızda imanın ontolojik merkezde yer alması aynı zamanda amellerin değerinin de imana bağlı olduğunu gösterir. "İçinizden kim dininden döner de kafir olarak ölürse dünyada ve ahirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennem'in dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdır." ³¹¹ Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de mürtedin öldürülmesine dair açık bir nas bulunmadığını belirten Câbirî'ye göre mürtedin hükmüyle ilgili ayetler tövbe kapısının açık tutulduğunu ve kişinin durumunun ahirete bırakıldığını gösterir. ³¹² Mürtedin dünyada cezalandırılmaması aklın özgürlüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum akıl-iman ilişkisinde önemli bir husustur. İmanın zorlama ile olmadığı, akli tasdik ve özgür irade ile seçilen bir yönelimdir. Tövbe kapısının mürted için açık tutulması ise aklın yeniden hakikate dönme ihtimalini korur. İman bir irade eylemidir. Kişi iman ettikten sonra küfre dönerse dünya düzeni onu cezalandıramaz. Nihai hüküm ise Allah'a bırakılmıştır.

Câbirî'ye göre iman, kalp âlemine ait bir marifet olup bu marifetin artmasıyla birlikte güçlenir. Tasdik derecesinin zayıflaması durumunda ise iman kuşku mertebesine düşebilir. Bu tür bir zayıflama kişide şaşkınlık ve nefis bunalım gibi ruhsal etkilere sebep olur. Câbirî bu durumu mecazi anlamda kişiden kişiye farklı şiddetlerde tezahür eden kalp hastalığı olarak nitelendirmiştir. İman kalbin derinliğine ait bir marifet olup hem bilgi hem

³¹⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, "İslam'da Akıl ve İman", 12.

³¹¹ Bakara, 2/217

³¹² Câbirî, Muhammed Âbid, "İslam'da Akıl ve İman", 12.

de tasdiki içerir. Bilginin yani marifetin kaynağı akıldır. Akıl insanın hakikati kavramasına yardımcı olur. Marifetin derinleşmesi tasdiki ve bağlılığı güçlendirir. Hakikati derin bir şekilde kavraması imandaki güçlenmeyi artıracak gibi zayıflaması ile de şüpheyi düşülebilir. Bu durum ona göre kalp hastalığı şeklinde ifade edilmiştir. Onun ifadesine göre Kur'an'da bu duruma düşen kişiler münafık olarak tanımlanmış ve çeşitli sıfatlarla anılmışlardır. Bu durumu gösteren ayet şu şekildedir:³¹³

*İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde Allah'a ve âhiret gününe inandık derler. Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya çalışırlar. Halbuki sırf kendilerini aldatırlar da farkına varmazlar. Kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların hastalığını arttırmıştır. Yalan söylemelerine karşılık kendilerine elem verici bir azap vardır. Onlara: "Yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiğinde: "Biz ancak ıslah edicileriz" derler. İyi bilin ki, onlar ortalığı bozanların ta kendileridir, fakat anlamazlar.*³¹⁴

Câbirî bu ayette imanın gayb âlemine dair marifetin derinleşmesiyle ve salih amellerle desteklendiğinde arttığını ifade etmektedir. Aynı zamanda şüphe, ikiyüzlülük ve salih amellerden uzak bir yaşam tarzının da imanı zayıflattığını belirtir. İslam ise mücerret dil olan ikrardan ibarettir. Ona göre 'Şehadeteyn' şeklinde ifade edilen 'La ilahe illallah Muhammedun Resulullah' ifadesi ise sahih bir şekilde söylendiği müddetçe imanda artma ya da azalma söz konusu değildir.³¹⁵ İman aklın hakikati kavramasıyla oluşan marifet ve kalbin tasdiki ile güçlenir. Bu süreç beraberinde amel olarak meyve verir. Bu meyve verme ise ağacın kökünden gövdesine, dallarından meyvesine uzanan metafor ile açıklanabilir. Kök bilgi, gövde tasdik, dallar ikrar, meyve ise ahlaki olgunluktur. Bu nedenle akıl ile kalp imanın içsel temelini oluştururken, eylemler ve ahlak bu temel olgunlaşmasıdır. Dolayısıyla aklın ürettiği marifet, kalbin tasdiki ve bu tasdikin eyleme dönüşmesiyle birbirini tamamlayan bütüncül bir varoluş biçimidir.

Câbirî'ye göre İslam mirasının temeli Kur'an'dır. Kur'an ahlakının merkezi değeri ise salih ameldir. O, Kur'an-ı Kerîm'de iman kavramının genellikle salih amelle birlikte

³¹³ Câbirî, Muhammed Âbid, "İslam'da Akıl ve İman", 11.

³¹⁴ Bakara, 2/8-12

³¹⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, "İslam'da Akıl ve İman", 11.

zikredildiğini ifade eder.³¹⁶ ‘İman edip salih amel işleyenler’ şeklinde tekrar eden ayetler imanın tek başına yeterli olmadığını aksine salih amelle desteklenmesi gereken bir inanç biçimi olduğunu belirtir. Bu bağlamda salih amel, imanın kemale ermesi için gerekli olan tamamlayıcı bir unsurdur. Dolayısıyla kıyamet gününde imanın karşılığının alınabilmesi için salih amelin zorunlu olduğu izlenimini vermekte böylece iman-amel bütünlüğüne dikkat çekmektedir.³¹⁷ Ona göre İslâm’da iman Allah için değil insanın kendisi için önemlidir. İman ile salih amelin birleşiminden takva kavramı ortaya çıkmaktadır. Takva bütün dinlerde en üstün değer konumundadır. İmanın takvaya dönüşebilmesi için salih amellerle desteklenmesi gerekir.³¹⁸ Câbirî’nin yaklaşımına göre Kur’an bir ahlak kitabı olup Hz. Peygamberin hayatı da o ahlakın uygulanmış ve hayata geçirilmiş halidir.³¹⁹

Kur’an’ın müşriklere yönelik mesajlarında sadece Allah’a iman etmeye çağırmadığı aynı zamanda onları ahlak dışı tavır ve davranışlardan uzak durmaya ve ahlaklı olmaya da davet ettiği görülür. Bu bağlamda insanlara doğru bildikleri halde gerçekte varlığı olmayan putlardan uzaklaşmaları istenir. İyi ile kötü amellerin karşılığının mutlaka verileceği hatırlatılır. Ayrıca köle azat etmek, yoksulu doyurmak, yetime ikramda bulunmak gibi davranışlar ahlakın uygulanabilir örnekleri olarak öne çıkar.³²⁰ Bu bağlamda Kur’ân’ın sadece iman etmeye çağırmadığını, bireylerin ahlaki davranışlarını da pekiştirmeye yönelik olduğunu da söyleyebiliriz.

4.1.2. Câbirî’de Dini Rasyonalite

Câbirî’nin düşüncesinde akıl-iman ilişkisi İslâm’ın ana kaynağı olan Kur’an temelinde Allah’a iman, Peygamber’e iman ve şirk gibi konular çerçevesinde şekillenir. Dolayısıyla onun akıl-iman ilişkisi konusu tevhid ve şirk, iman ile inançsızlık dikotomileri bağlamında ele alınır. Bu bakımdan o, Kur’an’ın akıl tasnifini dikkate alarak iki anlamın ön plana çıktığını belirtir. Bunlardan ilki nefsin ilmi kabul etmeye hazır olan yönüdür. Bu yön kelam ve fıkıh terminolojisinde fitrî akıl, felsefe terminolojisinde ise potansiyel akıl ya da bil kuvve akıl olarak adlandırılır. İkinci anlam ise potansiyel akıl sayesinde elde edilen deneyim ve bilgi birikimine dayalı akıldır. Bu ise ıstılahta kazanılmış akıl, müktesep akıl

³¹⁶ Ulukütük, Mehmet, “Muhammed Âbid el-Câbirî”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. Üçer, Halil İbrahim (İstanbul, 2022), 6/2223.

³¹⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslâm’da Akıl ve İman”, 12.

³¹⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Ahlakî Akli*, çev. Muhammed, Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 757-758.

³¹⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Ahlakî Akli*, 74.

³²⁰ Güven, Şahin, “Muhammed Âbid el-Cabirî Fehmü’l Kur’ân’ıl Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu”, *Bilimname* XX/1 (2011), 76-77.

ya da tecrübî akıl olarak tanımlanan deneyimsel birikimle şekillenen akıldır. Şer’î teklif alanında kastedilen akıl ise birinci anlamdaki fitrî akıldır. İslam’da mükellefiyetin temel şartları arasında akıl ve bulûğ yer almaktadır. Dolayısıyla akıl şer’î yükümlülüklerin yerine getirilmesinin ön koşuludur. İkinci anlamdaki müktesep akıl ise özellikle akıl ve iman ilişkisi bağlamında bireyin inançlarını şekillendiren ve derinleştiren akıl türüdür. Bu tür akıl daha ziyade bireyin imanının olgunlaşmasında ve güçlenmesinde etkili olan bir faktördür.³²¹

Câbirî’ye göre Kur’an’da akıl ile iman arasındaki ilişki işlevsel bir bağlamda tarif edilmiştir. Müktesep akıl dini makul bir biçimde ifade edilebilecek sonuçları elde etmek için kullanılır. Câbirî dini-İslami makulün inşasında kullanılan kaynakları evrenin düzeni, peygamberlerin ve resullerin tarihi, Kur’an ve onun beyanları gibi üç sınıfta kategorilendiğini ifade eder. “Eşya zıddı ile temyiz olunur” gerektiği vurgulanarak dini makulün tanımlanabileceği bir çerçeve ortaya konur. Öte yandan Câbirî’ye göre akıl dışı olgular yani Allah’a şirk koşturmak, akıl ve iman arasında bir çelişki oluşturur. Kur’an’da akıl söylemi akıl dışı bir inanç ile mücadele söylemidir. Şirk akli olarak kabul edilemez. Çünkü çok sayıda ilah düşüncesi ilahların çatışmasına yol açarak evrendeki düzeni bozar ve aklen rasyonel görülmez. Kur’an’daki akıl söylemi bütünüyle bu akıl dışı tutumlarla mücadele etmeye yöneliktir. Müşriklerin inançları la makul yani akıl dışı olarak nitelendirilir.³²² Onun düşüncesinde akıl, iman için bir engel değil aksine iman hakikatini ortaya koyan, şirk gibi akıl dışı unsurları belirleyen dini bilinç için gerekli bir unsurdur. Çoklu ilahlar teorisi evrenin düzeni hakkındaki temel çıkarımlarla da çelişir. Akıl da bu tür inançla mücadele eder. Bu durum da yine akıl ile iman uyumunun gereğidir.

İslam inanç sisteminin temelini Kur’an’ın da açık bir biçimde vurguladığı tevhid düşüncesi oluşturur. Kur’an Allah ile insan arasında birtakım araçların olduğu şirki ise reddeder. İslam, nübüvvet ve risalet dışında Allah ile insanlık âlemi arasında var olan tüm araçları kaldırmaktadır. İslam düşüncesinde Allah ile yaratılmış varlıklar arasındaki ilişki klasik anlamda bir ittisal yani süreklilik ilişkisi değil aksine mutlak bir infisal yani ayrılık ve süreksizlik ilişkisidir. Melekler, ibadet, teşbih ve takdis bakımından Allah’a en yakın varlık olmalarına rağmen onların Allah ile olan ilişkisi de bu temel farklılığa tabidir. Yani melekler de Allah’ın mutlak yaratıcılığı karşısında yaratılmış olmaktan öteye geçemezler. Kur’an-ı Kerim bu ayrımı iki açıdan vurgular. Kur’an birçok yerde “Allah bir şeyi

³²¹ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’da Akıl ve İman”, 13-14.

³²² Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’da Akıl ve İman”, 14.

dilediğinde ona sadece ‘Ol!’ der, o da olur.”³²³ buyruğuna yer verir. Câbirî bu ayetin müslüman düşünürler ve özellikle beyan geleneği mensupları tarafından Allah’ın evreni yoktan yarattığı ve bu yaratma fiilinde Allah ile âlem arasında aracı bir unsur olmadığı şeklinde yorumlandığını belirtir.³²⁴ Akıl yaratılmışlardaki düzen ve işleyiş açısından Allah’ın birliğini fark etmeye ve iman edilen hakikati kavrayarak Allah’ın mutlak iradesinin akli olarak anlaşılmasını sağlamaktadır.

Câbirî bütün peygamberlerin ortak davetinin tevhid olduğunu ifade eder. Kur’ân söylemi rasyonel ile irrasyonelinin mücadelesinin temelini tevhid ve şirk mücadelesi olarak nitelendirir. Buradan hareketle Kur’an tek olan ilaha inanma olarak adlandırılan tevhidi rasyonel, birden fazla ilaha inanmış şeklinde tanımlanan şirki ise irrasyonel olarak ifade eder. O halde ona göre şirk aklında kabul edemeyeceği bir durumdur.³²⁵ Geçmişte yaşayan müşrikler akletmeyenlerdendir. Onun, Kur’ân’ın geçmişteki rasyonel-irrasyonel mücadelesine örnek olarak verdiği şu ayet meseleyi özetler mahiyettedir.³²⁶

Vaktiyle İbrahim, babası Âzer’e; “Sen putları kendine ilah mı ediniyorsun? Doğrusu ben, seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum” demişti. Böylece biz İbrahim’e, göklerin ve yerin muhteşem varlıklarını gösteriyorduk ki kesin inananlardan olsun. Üzerini gece bastırınca, bir yıldız gördü. “Benim Rabbim işte bu!” dedi. Yıldız batınca da “Ben, böyle batanları sevmem” dedi. Sonra ayı doğarken gördü: “Benim Rabbim budur!” dedi. Ay da batınca “Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi elbette sapıklığa düşen topluluktan olurdum” dedi. Güneşi doğarken görünce: “Rabbim budur, bu hepsinden büyük” dedi. Güneş de batınca dedi ki: “Ey kavmim! Ben sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve ben asla Allah’a ortak koşanlardan değilim.”³²⁷

“Kur’ân’daki rasyonel-irrasyonel mücadelesi sadece tabiat bazında kendini gösteren duyu, tecrübe ve beyânî aklın bir tarafta taklitçilik, gaflet ve saplantıların ise diğer tarafta yer aldığı bir çatışma ile sınırlı kalmaz. Çatışmanın diğer boyutu hem tabiat hem de

³²³ Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47; Mü’min, 40/68

³²⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 234-235.

³²⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 157.

³²⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 159.

³²⁷ En’am, 6/74-79

tabiat ötesi platformlarda aynı anda cereyân eder.”³²⁸ Kur’ân’daki rasyonel-irrasyonel mücadelesi kâinatın sistemiyle ve Kur’ân’ın beyanlarıyla ilişkilidir. Ona göre kâinatın düzeni ve Kur’ân’ın beyânı delâlet açısından eşittir. Kâinat düzeni Allah’ın varlığı ve birliğine delildir. Kur’ân beyânı ise Hz. Muhammed’in nübüvvetine delildir. Bu iki unsur birbirini destekleyerek Kur’ân’a göre, Allah’a şirk koşma ve nübüvveti inkâr, aklen irrasyonel karşısında dinen rasyonel bir tutumdur.³²⁹ O halde tevhid inancı ve peygamberliğe iman hem akli hem de dini bakımdan geçerli ve tutarlı bir zemine dayanmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân din ile akıl arasında bütünleyici bir ilişki ortaya koyar.

4.1.3. Câbirî’de Nübüvvetin Temellendirilmesi

Câbirî Hz. Muhammed’in peygamberliğinin delili olarak Kur’an’ı gösterir. Ona göre Kur’an, Arap toplumuna benzerini getirmeleri yönünde meydan okumuş ancak onlar bu çağrıya karşılık verememişlerdir. Kur’an’a ve Hz. Peygamber’e muhatap olmayan aynı zamanda Arapça bilmeyen ve iman etmeyen topluluklar için Hz. Peygamber’e olan inancın akli temelini ne olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Nitekim Kur’an, Hz. Peygamber’in davetine muhatap olanlar ve ona iman edenler açısından net bir delil olmuştur. Câbirî’ye göre Hz. Peygamber’in vefatının ardından iman etmeyenler açısından fetihlerle birlikte nübüvvetin esasını temelden reddeden milletlerle karşılaştığında bu sorunun gündeme geldiğini ifade eder. Dolayısıyla bu tür karşılaşmalar peygamber ile imanın akli delillerle temellendirilmesini zorunlu kılmıştır. Ona göre kelam ekolleri arasında özellikle akılcı olarak nitelendirilen Mu’tazile ile akli incelemeyen Eş’arîler arasında belirgin bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Her iki taraf da aklın evreni ve onun düzenini inceleyerek bir yaratıcının varlığına ulaşabileceği hususunda hem fıkirdir. Ancak Mu’tazile’ye göre Allah, evreni sadece yaratmakla kalmamış aynı zamanda onu kendi varlığına bir delil olarak var etmiştir. Bu yüzden akıl yoluyla evrene bakmak zorunlu olarak Allah’ın varlığını ispat etmeyi gerektirir. Câbirî’ye göre Eş’arîler ve genel olarak Ehl-i Sünnet bu görüşe ihtiyatla yaklaşır. Onlara göre evrenin Allah’ın varlığına delil teşkil etmesi yalnızca sem’î yollarla yani vahiy ve peygamberlerin bildirimiyle bilineceğini savunurlar. Dolayısıyla aklın tek başına Allah’ın yaratmasındaki maksat ve gayeye ulaşması mümkün değildir.³³⁰

Câbirî’nin üzerinde durduğu hususlardan biri de şudur: İnsan, Allah’ın varlığının bilgisine kâinatı ve onun içindeki düzeni gözlemleyerek ulaşabiliyorsa bu bilginin kişinin

³²⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 160.

³²⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 162.

³³⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam’da Akıl ve İman”, 14-16.

hayatının hangi safhasında ve ne zaman vacip hale geleceği sorusudur. Eş'arîler de dâhil olmak üzere bazı kelimat âlimleri bireyin bülûğa ermesiyle birlikte Allah'ın varlığını istidlal yoluyla kabul etmesinin vacip olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşe göre bireyin ebeveynleri ya da velisi tarafından bu konuda eğitilmesi ve yönlendirilmesi gerekmektedir. Buna karşılık bir diğer grup kelimat ise Allah'ın varlığına kalpten ve şüphesiz bir şekilde iman eden, 'Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah' sözünü tasdik ederek söyleyen ayrıca peygamberin Allah'tan getirdiği her şeyi hak olarak bilen kimselerin mümin sayılacağını ileri sürerler. İlk grup sadece ailesinin inancını taklit etmeyi yeterli görmemektedir. İmanın akıl yürütmeye, bilinçli kanaate ve şahsî içtenliğe dayanması gerektiğini savunur. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de salt tasdik anlayışın karşısında yer alan körü körüne taklit anlayışı eleştirilmiştir. Nitekim pek çok ayette geçmiş toplulukların yalnızca atalarının yolunu izledikleri, onların inanç ve uygulamalarını sorgulamaksızın benimsedikleri ifade edilerek akıl-iman ilişkisindeki bu taklitçi yaklaşım zemmedilmiştir.³³¹ "Hayır, hayır! Onların dedikleri şundan ibarettir: "Biz babalarımızı bir inanç üzerinde bulduk, elbette biz onların üzerinden giderek doğru yolu buluruz."³³² "Hayır ama biz atalarımızı böyle yapar bulduk" dediler.³³³ Bu ayetlerde imanın sadece geleneksel taklitle değil, bilinçli ve delile dayalı bir inançla rasyonel olarak temellendirilmesi gerektiğine işaret eder. Günümüzün en deneyimli yazarlarının bile Kur'an'a benzer bir metin ortaya koyabilmeleri mümkün değildir. Bunun temel nedeni taklidin yaratıcılık ve özgünlükten uzak olmasıdır. Hz. Peygamber'e gelen vahiy edebi yapısı ile üstün bir belagata sahiptir. Aynı zamanda dini ve ruhsal boyutuyla da eşsiz bir tecrübedir.³³⁴ Bu nedenle Kur'an'ın benzerinin getirilememesi onun hem edebi belagatının hem de vahiysel boyutta taklit ya da yüzeysel yaklaşımın ötesinde olduğunu gösterir.

Câbirî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm teşbih, temsil, mecaz, istiare ve kinaye gibi anlatım biçimlerini geniş bir üslupla kullanır. Kur'an insanları düşünmeye ve akletmeye çağırır. Kur'an'ın ifade ettiği hakikati, bedevî kültürünün kelime ve anlam dünyası ile sınırlandırmak ciddi bir soruna neden olmuştur. Câbirî burada şu soruyu sormaktadır: Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesi Arapların içinde yaşadıkları cahiliye dünyasının esiri olsun diye mi? Yoksa onları bu dünyadan çıkarıp başka bir âleme taşımak yani

³³¹ Câbirî, Muhammed Âbid, "İslam'da Akıl ve İman", 16.

³³² Zuhuf, 43/22

³³³ Câbirî, Muhammed Âbid, "İslam'da Akıl ve İman", 16.

³³⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'an-a Giriş*, 107.

karanlıklardan aydınlığa ulaştırmak için mi indirilmiştir?³³⁵ Kur’ân insanları akletmeye ve düşünmeye sevk eden bir rehberdir. Bedevî kültürünün sınırlı anlayış biçimi Kur’an’ın özünün amacının önünde bir engeldir. Bu bağlamda akıl Kur’an’ın mesajını kavramada ve imanı bilinçli bir şekilde tasdik etmede temel bir araçtır.

Câbirî, nübüvvetin temellendirilmesinde akla merkezi bir önem vermektedir. Hz. Peygamber’in nübüvvetinin en güçlü delilinin Kur’ân olduğunu belirtir. Ona göre Kur’ân’ın kendisi peygamberliğin doğruluğunu ortaya koyan önemli bir kanıttır. Bu yaklaşımını “Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Onlara şüphesiz bunda iman edecek bir kavim için elbette bir rahmet ve öğüt vardır”³³⁶ anlamındaki ayet başta olmak üzere aynı içeriği taşıyan diğer ayetleri de nübüvveti akıl ve vahiy merkezli bir şekilde değerlendirmektedir.³³⁷

Akıl-iman ilişkisinde doğru bilgiye ulaşmada en önemli kaynak olan vahiy, insanın hakikati kavramasında önemli bir yere sahiptir. Câbirî’ye göre vahiy, Allah-u Teâlâ’nın insanlığa lütfettiği en yüce nimetlerden biri olarak doğru bilgiye ulaşmanın en güvenilir yoludur. Hatta o vahyi, bilgiyi elde etmede aklın erişemeyeceği alanlarda ilmi tamamlayan ve hakikati kemale erdiren bir güç olarak nitelendirir. Câbirî açısından tasavvuf geleneğinde yer alan müşahede deneyimleri ise güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görülmez. Çünkü ona göre bu tür tecrübeler akıl açısından sadece zan ifade eder. Ayrıca Sufilerin söz konusu deneyimlerinin kaynağı ise muhayyile gücüdür.³³⁸

Câbirî vahiy ve akli bilgi kaynağı olarak görür. Bu yaklaşım Câbirî’nin akıl ile vahiy birbiriyle çatışmadan ele aldığını gösterir. Müşahede deneyimleri ise onun gözünde doğru bilgi duyusal ya da sezgisel deneyimle değil aklın ilkeleri ile vahyin rehberliğinde elde edilir. Burada vahyin rehberliğinden kastedilen aklın bilgiyi elde etmede onun yolunu aydınlatmasıdır. Aklın sınırlı olduğu konusunda da öteki hakkında bilgi vermesidir. Bu şu anlama gelir: Akıl bilgiyi elde etmede bir yolcu, vahiy ise onun yolunu aydınlatan ışık kaynağı gibidir. Nasıl ki salt ışık tek başına yeterli değilse aynı şekilde ışığın olmadığı noktada salt ışıktaki yeterli değildir. Bu bir anlamda şuna da benzer: Akli insandaki görme yetisi, vahiy ise görme yetisinin işlevini gerçekleşmesini sağlayan ışık kaynağı yani güneş olarak düşünebiliriz. Göz her ne kadar sağlıklı olsa da görme işlevini yerine getirmek için

³³⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 330.

³³⁶ *Ankebût*, 26/51

³³⁷ Çakıcı, Onur, *Muhammed Âbid El-Câbirî ve Kelâmî Görüşleri* (Ordu Üniversitesi, 2021), 58.

³³⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 210.

ışığa ihtiyaç duyar. Işık olmayınca işlevini yerine getiremez. Tıpkı bunun gibi akıl da vahyin ışığında işlevini yerine getirebilir. Bu durumda akıl-iman ilişkisinin imanın akıl ile temellendirmesinde vahiy ve akıl birbirini tamamlayan temel unsurlardır. İkisi olmadan insan hakikati kavramada yetersiz kalır.

Çalışmamızın birinci bölümünde ele aldığımız yaklaşımlar temelinde baktığımızda Câbirî üç semavi dinin akıl-iman ilişkisi konusundaki iman anlayışının her dinde farklı anlamlar taşıdığını ifade eder. Arap aklının yapısal özelliklerini analiz ederken dini ve kültürel unsurlar tarafından şekillendiğini vurgular.³³⁹ Hakikat anlayışının kültürel ve dilsel bağlamlara göre değişebileceğini ifade eder. Salih amel, takva ve küfür gibi kavramları Kur'an'a göre açıklar.³⁴⁰ Arap İslam düşüncesinde üç bilgi siteminin geliştiğini belirtir. Bu sistemler beyânî, irfânî ve burhânî sistemdir. Beyânî sistem sistem dil ve din metinleri etrafında şekillenerek metinsel yorumu esas alan sistemdir. İrfânî sistem ise hermetik etkiler taşıyan ve akıl dışı unsurlarla ilişkili âtıl aklın ürünü olarak değerlendirilen bilgi sistemidir. O, burhânî sistemi ise Aristoteles düşüncesine dayanan bilgi sistemi olarak görür.³⁴¹ Beyânî sistemin tedvin dönemi sonrası durağanlaşarak gelişmeye kapalı bir hale gelmesini eleştirir.³⁴² Çünkü ona göre beyânî gelenekteki alimler akli sadece akıl ile nakil arasındaki ilişkisinin bir yönü olarak görmüşlerdir. Ayrıca nakli akıldan daha üstün ve öncelikli kabul etmeleri bu anlayışın temel sorununu oluşturur.³⁴³ İrfânî ise akli ortadan kaldırdığı gerekçesiyle âleme sihirsel nazariye ile bakması açısından uygun görmez.³⁴⁴ O, burhânî bilgi sistemini bilgiye ulaşmada daha sağlam temellere dayandığını vurgular. Bu sistem mantık ve matematik gibi disiplinleri kapsayan, bilgiye ulaşmada deney, gözlem ve akıl yürütmeyi amaçlayan rasyonel bir sistemdir.³⁴⁵ Kimya, astroloji, büyü ve tılsım gibi öğretileri de âtıl aklın ürünleri olarak değerlendirir ve irrasyonel olduklarını belirtir.³⁴⁶

O, akıl-iman ilişkisinde tevhidi rasyonel şirki ise akıl dışı olarak görür. Vahyi de doğru bilgiye ulaşmanın en önemli ve güvenilir yolu olduğunu belirtir. Dolayısıyla düşünce tarihinde ortaya çıkan yaklaşımlar açısından baktığımızda Câbirî'nin anlayışı ne katı imancılığa ne de katı akılcılığa yakındır. Onun olayları daha ölçülü bir yaklaşımla

³³⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 13-14.

³⁴⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 171.

³⁴¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 292.

³⁴² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 390.

³⁴³ Keskin, İbrahim, *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, 120.

³⁴⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Yapısı*, 486.

³⁴⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 383.

³⁴⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 234.

eleştirel bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Bu yönüyle onun eleştirel akılcı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun temel nedeni ise İslam düşüncesindeki donukluğu çözmeye yöneliktir. Çünkü ona göre Kur'an'ın anlamını metnin zahiri ve dilsel yapısı ile sınırlandıran beyânî akıl aklın üretkenliğini de sınırlandırmıştır.

Câbirî'ye göre İslam dini, peygamberlik ve kutsal kitap düzeyinde dini bilgiyi akıl alanının dışına iten sırlar ve mitlerden arındırılmış yapısıyla diğer dinlerden de ayrılır.³⁴⁷ İslam'da vahiy ve aklın birbiriyle çatışmadığı inancını rasyonel zeminde temellendirerek açıklar. Dolayısıyla o âtil akıldan evrensel akıl ile kurtulmanın mümkün olduğunu ifade eder. Görüldüğü gibi Câbirî Arap aklının oluşum sürecini analiz ederken bu sürecin yalnızca rasyonel unsurlarla şekillenmediğini aynı zamanda akli irrasyonel bilgi biçimlerinin de sürece etki ettiğini vurgular. Kendisinin de ifade ettiği gibi temel amacının rasyonel olana ulaşmak ve konuyu eleştirel bir bakış açısıyla incelemektir. Hedefi ise kültürel miras içerisinde işlevini yitirmiş düşünce kalıplarından arınmaktır. Bu sayede akıl yapısının sorgulanarak gerçek bir yenilenme sürecini başlatmaktır.³⁴⁸

Modern düşüncenin evrensel eleştiri araçlarından olan yapıbozumcu yaklaşımlardan yararlanması onun eleştirel akla verdiği önemi gösterir. Bu açıdan bakıldığında onun düşünsel yaklaşımı çift yönlü bir stratejiye dayanır. İlki geçmişin düşünsel yapılarını sorgulamak, diğeri ise postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin çözüm bekleyen sorunlarını yeniden değerlendirmektir. Bu yönüyle geçmişi sorgulayarak geleceğe yönelik yeniden inşa sürecini hedeflemektedir.³⁴⁹ Ona göre geleneksel akıl yapısı ilerlemeye engeldir ancak o geçmişi tümüyle de reddetmez. Modern Arap Rönesansı geçmişle ilişkiyi tamamen koparmayı değil eleştirel bir şekilde yeniden canlandırmayı amaçlamaktadır. Benzer şekilde İslam düşüncesinin de Hz. İbrahim'in dinine dönüşü esas alarak geçmişin yeniden değerlendirilmesini ve bugüne taşınması gerektiğini vurgular.³⁵⁰ O, hem Arap hem de İslam düşüncesinin eleştirel akıl ile geçmişin yeniden değerlendirilerek sorunlara çözüm üretmeye yönelmesi üzerinde durur. Câbirî ilmin dine, dinin de ilme karıştırılmasının âtil aklın göstergesi olduğunu belirtmesi gibi durumlar aklın eleştirel bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğine örnektir. Ona göre Allah evreni bizzat inceleyerek ya dünyevi fayda sağlamayı ya da bu gözlemler üzerinden Allah'ın varlığına

³⁴⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'an-a Giriş*, 500.

³⁴⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 10.

³⁴⁹ Ebû-Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*, 356-358.

³⁵⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 58-59.

ulaşılması gerektiğini emretmiştir. Hz. Peygamber'in "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz" sözünü örnek vermesi de bu durumu özetler niteliktedir.³⁵¹

4.2. Câbirî Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi

İnsanlık tarihi boyunca hemen hemen her düşünür din-bilim ilişkisi konusuyla yakından ilgilenmiştir. İki alan arasında süregelen bir çatışma olduğunu ya da bilimin verilerinin mutlak doğru olarak kabul edilmesi gerektiğini öne süren yaklaşımlar ve bu iki alanın birbirini tamamlayabileceğini ileri süren uzlaştırmacı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin ortaya çıkış süreci rönesansdan, reforma, reformdan aydınlanmaya kadar çeşitli süreçler neticesinde olmuştur. Câbirî'nin din-bilim ilişkisine dair görüşleri de bu yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilecektir.

4.2.1. Câbirî Düşüncesinde Arap Aklının Krizi

Arap-İslam kültüründe yaşanan duraklama ve gerilemenin Modern Avrupa'nın yükselişiyle tezat oluşturması, "Müslümanlar niçin geri kaldı da Batı ilerledi?" şeklinde soruları gündeme getirmiştir. Câbirî'ye göre bu sorunun cevabı Arap aklının geçirdiği süreç içerisinde yanıt bulmaktadır. Arap aklı belli bir dönemden sonra işlevselliğini kaybetmiş başka bir deyişle kendi istifasını vererek âtıl hâle gelmiştir. Aklın bu durumu Müslüman toplumlarda bilgi üretiminin sınırlanmasına, eleştirel düşüncenin bastırılmasına ve gelişimin sürekliliğinin kesintiye uğramasına yol açmıştır. Dolayısıyla aklın zaman içinde işlevsiz hale gelmesi bilimsel üretimin de durmasına neden olmuştur. Diğer yandan Avrupa'da süreç farklı şekilde ilerlemiştir. Aklın yeniden uyanışı ve kendini sorgulamaya başlamasıyla bilimin gelişmesi hızlanmıştır.³⁵² Bu nedenle Arap-İslam kültüründe aklın işlevsiz hale gelmesi bilimsel düşüncenin gerilemesiyle birlikte yenilik üretmesini engellerken Avrupa'da ise süreç tam tersi şekilde gerçekleşmiştir.

Câbirî, Arap-İslam düşüncesinin içine girdiği bu durgunluğu çözümlemeye çalışırken, Arap kültürünün Orta Çağ'da sahip olduğu zengin bilgi birikimine rağmen neden XV. yüzyıldan itibaren Avrupa'da gözlemlenen türden bir bilimsel ve düşünsel Rönesans sürecinin gerçekleştirilemediğini sorar. Bu sorunun cevabını Modern Batı'nın tecrübesiyle karşılaştırmalı olarak ele alındığında daha anlamlı hale geleceğini belirtir. Modern Avrupa Rönesansının baştan beri klasik Yunan düşüncesinin uyanışıyla doğrudan ilişkili olduğunu vurgular. Bu sebeple ona göre Avrupa'daki düşünsel gelişme ile Yunan

³⁵¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 212.

³⁵² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 398.

medeniyetinin bilgi birikimi arasında bir bağ kurulmalıdır. Çünkü ona göre Yunan düşüncesinde görülen gelişme felsefe ile bilim arasında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmiştir.³⁵³ Bu bağlamda modernleşme sorunları aklın işlevsel hale getirilememesinden kaynaklandığı gibi felsefi aklın geri plana atılması ile dini bilgi ve bilimsel düşünce arasındaki ilişkinin de giderek zayıflamasına neden olmuştur.

Câbirî'ye göre Yunan felsefesini ilerlemeye yönlendiren bilim, Aristoteles ile birlikte sağlam bir zemine oturmuştur. Ancak bu bilimsel yaklaşım daha çok teorik düzlemde kalarak akli diyalektiğe dayalı bir biçimde şekillenmiştir. Bu durumun toplum yapısıyla da alakalı bir arka planı bulunmaktadır. Dönemin Yunan toplumu efendiler ve köleler olmak üzere iki sınıftır. Teorik düşünce efendilerin işi sayılırken deney, gözlem ve pratik uğraşlar kölelere uygun görülmüştür. Bu toplumsal yapı bilimsel faaliyetin teorik düzeyde kalmasına neden olmuş, bilim ve felsefe üretse de sanayi ve teknoloji üretememiştir. Buna karşılık modern Avrupa tecrübesi bilimi pratik hayata taşıyabilmiş sanayi ve teknoloji sürekli gelişmiştir. Bu sebeple Avrupa'da bilimsel ilerleme süreklilik kazanırken Yunan'da felsefenin teorik yapısı zamanla taşlaşmış ve çökmeye başlamıştır. Câbirî'ye göre bu çöküş bilimle birlikte felsefi düşüncenin de gerilemesine ve aklın işlevsizleşerek âtıl hale gelmesine neden olmuştur. Helenistik dönem ise bu bağlamda âtıl akıl çağı olarak adlandırılmıştır. Modern Avrupa düşüncesi özellikle Galileo ile birlikte köklü bir dönüşüm sürecine girmiştir. Ona göre Galileo'nun öncülüğünde şekillenen yeni bilimsel anlayış bilginin yalnızca teorik akıl yürütmelere değil, deney ve gözleme dayalı olarak üretilmesi gerektiği fikrine dayanmaktadır. Descartes ile birlikte Avrupa felsefesi bilimsel verilerle uyumlu matematiksel temellere oturan yeni bir yapı kazanmıştır. Ona göre bilim ve felsefenin ilerlemesi arasındaki ilişki tam bir sebep-sonuç ilişkisine dönüşmüştür.³⁵⁴ Dolayısıyla bilginin teorik düşünceye dayanması bilimin pratiğe aktarılmasını engellemiş ve zamanla felsefi düşüncenin durağanlaşarak aklın zayıflamasına neden olmuştur. Aklın zayıfladığı bir yerde din ile bilim arasında sağlıklı bir etkileşim kurulamamıştır. Modern Avrupa'da ise teorik akıl yerini deney ve gözleme dayalı yöntemlere bırakmıştır. Bu açıdan bakıldığında modern Avrupa ile Arap-İslam dünyası arasındaki durgunluğun aklın toplumsal hayatta ne kadar işlevsel hale getirilmesi ile yakından ilişkili olduğu görülür.

³⁵³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 385.

³⁵⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 387.

Câbirî'ye göre Arap kültüründeki yaşanan mücadele ne Yunan tecrübesinde görülen mitos ile logos arasında ne de Modern Avrupa tecrübesindeki gibi bilimle kilise arasında gerçekleşen bir mücadeledir. Aksine Arap kültüründe bilgi alanındaki esas mücadele iki ideolojik bilgi sisteminin beyânî sistemin şekillendirdiği Sünnî düşünce ile irfânî sistemin inşa ettiği Şîî-İsmailî düşüncenin karşıtlığı üzerinden şekillenen bir mücadeledir. Bu çatışma ortamında burhânî bilgi sistemi yani akıl ve gözleme dayalı bilimsel yöntem her zaman üçüncü bir taraf olarak varlık göstermiştir. Burhânî sistem bu ortamda serbestçe çalışma imkânı bulamamış, bilim Arap aklının şekillenme sürecine anlamlı bir katkı sunamamıştır. Arap-İslam medeniyetinde bilimsel bilgi ve uygulamalar Arap düşünce dünyasında şekillenen bilgi sistemleri arasında yaşanan mücadelenin dışında kalmıştır. Bilim bu çatışan taraflardan herhangi biriyle doğrudan bir ilişki kuramamıştır. Dini yorumlarla bütünleşemediği gibi felsefi yaklaşımlarla da kaynaşamamıştır.³⁵⁵ Câbirî gelişmenin sağlanabilmesi için bilimi kültürün bir parçası haline getirmek ve kültürü bilimle ilişkilendirerek yeniden şekillenmesi gerektiğini belirtir.³⁵⁶ Bu bağlamda din-bilim ilişkisinde bilimin kültürün bir parçası haline getirilmesi ve yeniden şekillendirilmesiyle dinin akıl ve gözleme dayalı yeniden yorumlanmasını sağlar. Bu noktada akıl dini düşünce ile çatışmadan din ile bilimin birlikte gelişeceği bir ortam haline gelir.

Câbirî, Batı biliminin önermelerinin sorgulanması, tümevarım ile verilerin sınıflandırılmasını, eleştirel analiz ve bilimsel hiyerarşiye bağlılık gibi özelliklerin bilimsel zihniyeti şekillendirdiğini ifade eder. Ancak bu özellikler ona göre Arap-İslam kültüründe karşılıksız kalmıştır.³⁵⁷ Çünkü bu kültürde eleştirel akıl ve bilimsel yöntem etkin olmadığı için sorgulama sınırlı kalarak düşünsel ilerleme gelişmemiştir. Arap-İslam medeniyetinde Antik Yunan ya da Çağdaş Avrupa'da görüldüğü şekilde doğa ve uzay bilimleriyle meşgul olan bilim adamlarının düşünceleri nedeniyle baskı ve yargılamalara maruz kaldığına dair bir durum görülmemiştir. Özellikle tabiat bilimleriyle uğraşan bilim adamları sıklıkla kilise otoritesiyle karşı karşıya gelmiş, düşüncelerinden ötürü yargılanmış ve çeşitli baskılara maruz bırakılmıştır. Câbirî'ye göre Kepler ve Galileo'nun yaşadıkları bu anlamda oldukça çarpıcı örneklerdir. Kepler, Kopernik'in güneş merkezli evren teorisini savunduğu için dönemin ilahiyatçıları tarafından sıkı denetime maruz kalmıştır.³⁵⁸ Galileo ise

³⁵⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 395-396.

³⁵⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 203.

³⁵⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 401.

³⁵⁸ Yıldırım, Cemal, *Bilimin Öncüleri* (İstanbul: TÜBİTAK yayınları, 1999), 93.

dünyanın güneş etrafında döndüğünü³⁵⁹ ısrarla savunduğundan dolayı engizisyon tarafından yargılanmış ve canını kurtarmak için geri adım atmak zorunda kalmıştır.³⁶⁰ Buna karşılık Arap-İslam medeniyetinde yeryüzünün küre olduğu ya da döndüğüne dair görüşler bu coğrafyada bilim çevrelerinde yaygın olarak kabul görmüş ancak ne siyasi otoritelerin ne de dini kurumların ağır yaptırımlarıyla karşılaşmıştır. Ona göre Kepler ve Galileo'nun örneklerinde görüldüğü gibi bilimsel keşifler ile yaşanan bir çatışma Arap-İslam medeniyetinde görülmemiştir. Bunun temel sebebi Arap kültüründe yaşanan mücadelenin mahiyetidir. Çünkü Arap-İslam kültüründe mücadele bilimsel ya da kozmolojik değil, daha çok ideolojik ve siyasi kutuplaşmalar arasında cereyan eden bir mücadeledir. Avrupa'da ise bilimsel gelişmeler doğrudan evren anlayışını dönüştürme iddiasıyla ortaya çıktığı için yerleşik teolojik görüşlerle çatışmış ve bu çatışma bilimsel ilerlemenin bedelini ağırlaştırmıştır. Câbirî'ye göre, Yunan ve Modern Avrupa düşünce tarihinde felsefi düşüncenin yeniden yapılandırılmasını sağlayan temel güç bilimdir. Oysa Arap-İslam kültürü tecrübesinde bu işlevi bilim değil siyaset üstlenmiştir. Buna karşılık siyaset Arap düşünce yapısını şekillendiren asıl güç olmuştur.³⁶¹ Dolayısıyla Arap-İslam düşüncesinde felsefi sorgulama ve dönüşüm bilimsel değil daha çok siyasi alan üzerinden etki etmiştir. Bu durum düşüncenin süreklilik ve derinlik kazanmasını zorlaştırmış ve Avrupa'da olduğu gibi üretken bir etkileşim oluşamamıştır.

Câbirî, Arap-İslam medeniyetinde bilimsel düşüncenin başlangıç itibarıyla akla bir yasa koyma faaliyetiyle başladığını belirtir. Bu durum özellikle beyânî bilgi sisteminde Arap aklının hareket alanını belirlemiş ilk olarak dil ve nahiv alanında başlayan bu yapı kısa sürede fıkıh gibi diğer alanlara da uygulanmıştır. Bu sistem Arap aklının üretkenliğini büyük ölçüde dil ve hukuk kuralları çerçevesinde sınırlandırmıştır. Bu yapı aklın belirli bir çerçeveye sıkıştırılmasına neden olmuş ve zamanla durağanlığa yol açmıştır. Böylece Arap akli kendi inşa ettiği yapının mahkûmu haline gelmiştir. Bu da düşünsel sürekliliğin ve yeniliğin önünü tıkamış ve taklidin egemen hale gelmesine sebep olmuştur. Ona göre irfanî bilgi sistemine dayanan tasavvuf, işrâkî düşünce, yöntem ve hedef açısından dünyevî değil uhrevî amaçlara yöneliktir. Bu nedenle bu sistemin akılcı bir ilerleme ve bilimsel süreklilik üretmesi yapısal olarak mümkün değildir. Bu bilgi türü içinde yer alan kimya, astroloji, tılsım ve benzeri gizli ilimler ise evrene büyüsel bir bakış açısıyla yaklaşmakta, tabiat

³⁵⁹ Galileo, Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, ed. Ruken Kızıler, çev. Reşit Aşçıoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), x.

³⁶⁰ Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 144.

³⁶¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 396-397.

yasalarını tanımaktan ziyade onları aşmayı hedeflemektedir. Bu yaklaşım Câbirî açısından bilimsel yöntemle bağdaşmayan bir anlayışı temsil eder.³⁶² Bu bağlamda Arap aklının beyân ile irfân tarafından yanlış konumlandırılması din ile bilim arasında dengeli bir ilişkinin kurulamadığını gösteren bir durum haline gelmiştir.

Câbirî'ye göre beyânî akıl yapısı akli sınırlandırarak durağanlaştırmış, irfânî sistemler ise gelişim ve ilerlemeyi sağlayamamıştır. Bu iki yapı da bilimsel düşüncenin gelişmesi ve ilerlemesi için gerekli olan düşünme, eleştiri ve gözleme dayalı rasyonel zemini tesis edememiştir. Bu nedenle Arap-İslam medeniyetinde Rönesans benzeri bir entelektüel sıçrama gerçekleşmemiştir. Câbirî'nin ifadesiyle “Büyü ile Rönesans gerçekleştirmek ne derece mümkündür?”³⁶³ O, Arap-İslam medeniyetinin ilerlemesini engelleyen düşünsel kalıpları eleştirerek irrasyonel yöntemlerle modernleşme ve ilerlemenin sağlanamayacağını ifade eder.

Câbirî'ye göre İslam dünyasında yaşanan gerilemenin temel sebeplerinden biri hurafeci aklın yaygınlık kazanmasıdır. Bir yandan kaba kabileci aklın etkinliğini sürdürmesi diğer yandan sahte tasavvuf akımları insanları akli düşünceden uzaklaştırmıştır. Onları sihre inanmaya ve harikuladeliğe gösterilerinin peşinden gitmeye yönlendirmiştir. İnsan davranışlarının hatta geleceğinin gizli ve doğaüstü güçler tarafından belirlendiğine olan inanç, hurafeci aklın çağın ruhuna hâkim olmasına neden olmuştur. Bu durum yalnızca içinde bulunulan asrı değil, onu izleyen diğer dönemleri de etkisi altına alarak sağlıklı düşünce üretiminden uzaklaştırmış, fikri üretimin durduğu gerileme ve çöküş sürecine neden olmuştur.³⁶⁴ Onun açısından hurafeci aklın hâkim olması Arap-İslam kültüründe bilimin gelişmesini engellemiştir.

4.2.2. Câbirî'de Din-Bilim Gerilimi

Câbirî'ye göre, İslam dünyasında özellikle Mağrip ülkelerinde siyasi hayatın temel karakteri çatışma ve sürekli bir kargaşa olmuştur. Bu siyasi düzensizlik toplumsal, kültürel ve ekonomik alanlarda ciddi bir gerilemeye yol açmıştır.³⁶⁵ Mağrip ülkelerinde yaşanan siyasi düzensizlik bilgi üretimini kesintiye uğrattığı gibi ilmî kurumların zayıflamasına da neden olmuştur. Ona göre İslam kültürel mirasında birbirinden ayrı iki ruh ve fikrî sistem vardır. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın öncülük ettiği sistem, diğeri ise İbn Rüşt'ün temsil

³⁶² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 393-394.

³⁶³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 394.

³⁶⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammed, Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 38.

³⁶⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*, 27.

ettiği yaklaşımdır. Aralarında epistemolojik kopuş olarak adlandırılabilir ölçüde büyük bir ayrılık söz konusudur. Bu ayrılık sadece yöntem açısından değil aynı zamanda kavramsal çerçeve ve ele alınan problematik açıdan da gerçekleşmiştir.³⁶⁶ Bu açıdan gerileme sadece siyasi alanda değil bu iki yaklaşım arasındaki epistemolojik çizginin hangisinin zamanla baskın olmasıyla da ilişkilidir.

Arap aklının yenilenmesi tam bir epistemolojik kopuş ile mümkün görünmektedir. Burada bahsedilen epistemolojik kopuş o dönemde neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenilemez olduğunu belirleyen tarihsel bir çerçevenin değişimini ifade eder.³⁶⁷ Câbirî açısından epistemolojik kopuş mirası, mirasın ürünü varlıklar olmaktan çıkarıp mirası olan varlıklara dönüştürecektir. Ona göre insanın (öznenin, araştırmacının, aklın) mirasta mündemiç olması ayrı, mirasın insanda mündemiç olması ayrı şeydir. Mirasın bizi kapsaması ile bizim mirası kapsamamız ona göre birbirinden farklıdır. Burada bahsedilen kopuş kültürel mirastan kopmak değil, mirasla kurulan ilişkiden kopmaktır.³⁶⁸ Câbirî, kültürel mirasla olan ilişkiyi sorguladığı gibi Arap-İslam kültürünün nasıl şekillendiğini ve bu kültür aracılığıyla ortaya çıkan aklı da bilimsel şekilde çözümlemeye çalışır. Bilinçli ve sorgulayıcı bir zihinsel yaklaşımdan hareket ederek düşüncüyü ve aklı dışlayan eğilimden uzak kalabilmeyi istemektedir.³⁶⁹ Dolayısıyla Câbirî'nin epistemolojik kopuş anlayışı din-bilim ilişkisinde bilimi dışlayan eğilimlerden ve akla kapalı geleneksel yorumlardan uzak durmayı ifade eder.

Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ü özgün kılan unsur İbn Sînâ ile bağlantısının olmamasıdır. İslam'ın orjinalitesine, Araplık yönüne bağlı fakih ve alimler açısından tasavvuf uzun süre reddedilen bir olgu olmuştur. Onlara göre tasavvuf İslam'ın fitrat esaslı kolaylaştırıcı yapısıyla bağdaşmayan büyük ölçüde İran kültüründen taşınmış yabancı unsurlar barındırmaktaydı. İbn Sînâ ise putperest Harran ekolünün sudûr nazariyesine dayalı bir metafizik sistem kurarak bu yapıya İslami bir görünüm kazandırmaya çalışmıştır. Bu sistem, İslam düşünce tarihinde Meşrikî felsefe olarak anılmış ve Gazâlî gibi düşünürlerce Aristo felsefesine alternatif bir sistem gibi sunulmuştur. Gazâlî'nin bu yaklaşımı Eş'arî çizgiyle uyumlu hale getirilmiş böylece İbn Sînâ'nın felsefesi sünnî tasavvuf adına yaygınlaştırılmıştır. Zira Câbirî'ye göre bu durum kendi içinde tutarsızdır.

³⁶⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 232.

³⁶⁷ Güçlü, Ahmet Baki, "Felsefe Ansiklopedisi", *Epistemolojik Kopuş*, ed. Ahmet, Cevizci (Ankara: E-Babil Yayınları, 2007), V/586-587.

³⁶⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 12.

³⁶⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 16-17.

Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in sünneti tasavvufu tanımamıştır. Hz. Peygamber mutasavvıf değil, meşru bütün vesilerle hayatı yaşayan ve yöneten bir kişidir. Câbirî'ye açısından İslâm'ın sınırlarını çizdiği meşruiyyet son derece açık, gerçekçi ve rasyoneldi. Dolayısıyla onun sünneti tasavvufa dayalı değil, akla ve realiteye uygun bir İslam anlayışıdır. Onun açısından bakıldığında Kur'an'ın söylemi akli bir söylemdir. Gnostik ya da işrâkî bir yaklaşım değildir.³⁷⁰

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın sadece gnostik ruhundan değil din ile bilim arasındaki kullandığı bu ilişkiden de tamamen kopma sağlamıştır. Câbirî'ye göre eğer 'almak' kelimesi kullanılacaksa yapılması gereken İbn Rüşd'ün gerçekleştirdiği bu kopuş benimsenmeli ve İbn Sînâ'nın felsefesinde hâkim olan gnostik yöneliminden tam bir şekilde kopulması gerektiği üzerinde durur. O, dinin bilimle yorumlanmaması gerektiğini belirtir. Çünkü bilim sürekli değişen, çelişen ve kendini yenileyen bir yapıya sahiptir.³⁷¹ Ona göre İbn Rüşd, dini meseleleri yalnızca dinin kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık felsefi problemlerin de felsefi yöntemler ve ilkeler doğrultusunda ele alınması gerektiğini belirtmiştir.³⁷²

Câbirî, Müslümanların geri kalma sebeplerini belirttikten sonra Avrupa Rönesansının ilerleme sebeplerinin neye bağlı olduğundan bahsetmektedir. Ona göre bu sürecin arka planında iki temel mirasın etkisi bulunmaktadır. Hristiyan-Yunan mirası, felsefi ve bilimsel Arap mirası şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Avrupa'nın ilerlemesi bu iki mirasın etkili bir biçimde değerlendirilmesine dayanmaktadır. İlk miras olan Hristiyan-Yunan mirası özellikle iki önemli boyutta etkili olmuştur. Birincisi kilisenin erken dönemlerinde gnostik düşünceye yani irrasyonel ve hermetik eğilimlere karşı yürüttüğü mücadeledir. Hristiyanlığın doğuşunu izleyen ilk dört yüzyılda kilise gnostisizm gibi öğretilere karşı sistematik bir mücadele vermiştir. Bu mücadele sürecinde âtil aklı dışlayarak Yunan kökenli akli yöntemleri benimsemiştir. Hristiyan düşüncesinde evrensel aklın sürekli etkinliğini koruması din ile siyaset alanlarının zamanla birbirinden ayrılması, devletin kilisenin kontrolünde olan meselelere karşı bağımsız olmasını sağlamıştır. Bu da çatışmanın kilise aleyhine olmasına neden olmuştur. Câbirî'ye göre bu çatışma imamet ya da siyasal iktidar uğruna değil dini ve kozmik hakikate ulaşma amacıyla yürütülmüştür. Hedef ise evrensel hakikatin bilgisine ulaşmaktır. Ona göre Arap mirasının Avrupa'ya

³⁷⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 43-44.

³⁷¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 44-45.

³⁷² Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 262.

aktarılması ve Rönesans'ın şekillenmesinde iki temel cephe etkili olmuştur. Bunlardan ilki İbn Rüşd'ün temsil ettiği felsefedir. Câbirî'ye göre İbn Rüşd, Avrupa'ya yalnızca Aristoteles'in gerçek düşüncesini tanıtmakla kalmamıştır. Aynı zamanda din ile felsefe arasında kurduğu ayrımı da Avrupa düşüncesine taşımıştır. Bu anlayışa göre din ve felsefe birbirinden bağımsız epistemolojik yapılar olarak değerlendirilmeli ve her biri kendi yöntem ve ilkelerine göre inşa edilmelidir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı Avrupa'da felsefe ile kilise yani bilimle ilahiyat arasında başlayan sert bir mücadeleyi derinleştirmiştir. Nihayetinde bu mücadelede akıl galip gelerek Avrupa'da bilimin bağımsızlığını kazanmasına katkıda bulunmuştur. Diğer cephe ise Arap-İslam bilimidir. Bu bilim Avrupa Rönesans'ı üzerinde Avrupa'ya önemli birikimler kazandırarak ilerleme sürecine etki etmiştir. Bu bağlamda İbn Heysem'in optik alanında yaptığı çalışmalar Galileo ve seleflerinin deneysel bilim devrimi denilen süreci inşa etmeleri için gerekli zemini hazırlamıştır.³⁷³ Avrupa'da bilimsel ilerlemede aklın eleştirel kullanımı öne çıkmaktadır.

Câbirî'ye göre İbn Heysem'in görüşleri Arap kültüründe yankı bulmamış bu bağlamda Arap aklının oluşumuna etkisi olmamıştır. Aynı zamanda Nureddin Ebu İshak el-Bitrûcî ise Aristoteles'in görüşleriyle uyumlu Batlamyus sisteminden farklı bir astronomi sistemi ortaya koymuştur. Nasıl ki İbn Heysem'in çalışmaları modern Avrupa'da optik fiziğine zemin hazırladıysa, Bitrûcî'nin fikirleri de Kopernik ve Kepler gibi bilim adamlarının evren tasavvurlarında etkili olmuştur. Ona göre Arap medeniyetinde potansiyel olarak bulunan birçok bilimsel unsur Avrupa'da gerçekleşme imkânı bulmuştur.³⁷⁴ Potansiyel olarak var olan bilimsel unsurların eleştirel bir şekilde hayata geçirilememesi din ve bilimin yöntemlerinin ayrılmamasına bağlanabilir. O, modern biliminin dayandığı bazı yöntemsel ilkelerin bulunduğunu ifade eder. Bunlar önerme ve prensiplerin yeniden sorgulanması, tümevarımsal yöntemle verilerin sistemli bir şekilde taranması, cüz'ilerin niteliklerine göre sınıflandırılması, araştırmaların eleştirel analiz süzgecinden geçirilmesi, bilimsel hiyerarşiye sadık kalınması ve gerçeği arayarak saplantılardan uzak durulması gibi esaslardır. Bu ilkeler Batı'da bilimsel zihniyetin oluşumuna yön vermiştir. Ancak Arap-İslam medeniyetinde söz konusu ilkelerin karşılık bulamadığını belirtir.³⁷⁵

³⁷³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 400.

³⁷⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 402-403.

³⁷⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 401.

Câbirî'ye göre İbn Rüşd, dini metinleri ve Aristoteles felsefesini kendi iç bütünlükleri içinde ele alır. Ona göre din ile felsefe aynı hedefe yani hakikati bilmeye yönelmişlerdir. İkisi arasında bir çatışma olmadığını, çatışma gibi görünen durumların bu alanlara mensup kişilerden kaynaklandığını ifade eder. İbn Rüşd gaybdan şehadet alemine sıçramanın aklen mümkün olduğunu söylemesi Câbirî ise bu durumun, bu alanda gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şart olduğunu ifade eder. Zira o, gayb ve şehadet âlemiyle ilgili gayb âleminin mutlak bir alanı temsil ettiğini, şehadet âleminin ise sınırlı bir alem olduğunu belirtir. Bu iki alanın bilgi edinme yolları farklı olduğundan birbirine kıyas edilmesinin doğru olmadığını ifade eder. Bu bağlamda beyân ve burhân arasında kurulması gereken ilişkinin de yeniden düzenlenerek eleştirel bir akılla değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu dönüşüm Arap-İslam düşüncesinde aşamalı olarak belirli isimler ile şekillenmiştir. Bu sürecin başlangıç tohumlarını İbn Hazm atmıştır. İbn Tumert bu tohumların gelişip kök salması için gerekli olan objektif şartları sağlamıştır. İbn Bâcce ise sürece subjektif şartlar ekleyerek bireysel bilinç ve derinlik yönünden katkı sunmuştur. Bu iki temel şartın oluşması ve yeniden inşa edilmesinin ardından İbn Rüşd ise süreci zirveye taşımıştır. Bu yaklaşım vakıaya teslim olmayan aksine onu dönüştürmeyi hedefleyen eleştirel bir zihniyetin ürünü olarak Arap düşünce tarihinde yeni bir başlangıcı temsil eder.³⁷⁶

Câbirî açısından Kur'an ayetlerinin doğru şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle nazil olduğu dönemde cereyan eden hadiseler ışığında ele alınması gerekir. Tarihsel bağlam içerisinde ortaya konulan anlamın tespit edilmesinin ardından Kur'an metnini yeni çağın şartları göz önünde bulundurularak okunmasını ve yorumlanmasını gerekli kılar.³⁷⁷ Câbirî açısından Arap-İslam medeniyetinde eleştirel analizin yapılmaması gibi durumlar değerlendirilirken diğer yandan fıkıh usulü ve şeriatın toplumsal işlevi çağın gereksinimleri doğrultusunda yeniden ele alınmasının gerekliliği üzerinde durur.

Câbirî'ye göre geleneksel fıkıh usulcülere şeriatın emir ve yasaklarını din, can, mal, akıl ve neslin korunması şeklinde ele almışlar ve bunlarla sınırlandırmışlardır. Oysa Câbirî bu anlayışın kendi dönemlerindeki toplumsal koşullar çerçevesinde olumlu bir anlama sahip olduğunu günümüzde ise değişen şartlar ile artan hak ve sorumluluklar, çoğalan tehdit ve rekabetler yeni bir değerlendirmeyi gerekli kıldığını belirtir. Bu nedenle ifade

³⁷⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Akılının Oluşumu*, 373-374.

³⁷⁷ Karakuş, Abdulkadir, "Muhammed Âbid el-Câbirî", *Öncü Müfessirler ve Tefsirleri* (İstanbul: Beyan, 2024), 168.

özgürlüğü, siyaset, seçme, seçilme, çalışma, iş, giyinme, barınma, eğitim ve sağlık özgürlüğü gibi çağdaş toplumlarda ki vatandaşların temel haklarından olan hususlar da içerisinde barındıran bir fıkıh usulü gerekmektedir. Ona göre klasik alimlerin kategorileştirdiği zaruriyat beş esasla sınırlı kalmamakta ve çağdaş toplumların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde genişletilmesi gerekmektedir. Böylece çağın zaruriyatı, şeriatın makasının bir parçası olarak kabul edildiğinde şeriatın ilkeleri ortaya çıkacak her yeni olay karşısında problemlere cevap verebilecek şekilde işlevsel hale gelecektir.³⁷⁸ Onun üzerinde durduğu husus toplumsal koşullar ve ihtiyaçlar değiştikçe fıkıhın modern ihtiyaçları karşılayacak şekilde yeniden genişletilmesi gerektiğidir.

Câbirî, “Kur’an ve Doğa Bilimleri” konusunda bazı yazarların Kur’an’ı ve bilimi ilişkilendirmeye çalıştıklarını belirtir. Bu noktada bilimin yeni ulaştığı ancak Kur’an’ın çok önceden o hususa değindiğini ifade ederek Kur’an’ın evrensel olduğunu ortaya koyar. Bilimin verileri kesin ve değişmez hakikatler olmadığı gibi bilimin sürekli geliştiğini ve yenilendiğini beraberinde yeni bir veri ile doğruların değişebileceği üzerinde durur. Dolayısıyla bilimsel teoriyi Kur’an ayetiyle ilişkilendirmenin riskli olduğunu belirtir. Ayrıca Câbirî, Kur’an’ın indiği dönemde Arap yarımadasındaki insanların anlayabileceği dil, üslup ve bilgi seviyesine göre hitap ettiğini belirtmektedir. Ayetlerde anlatılan doğa olayları insanları kâinat üzerinde düşünmeye ve yaratıcıya yönelmeye teşvik etmektedir. Kur’an’ın ise bilimsel gerçekleri teyit etmesine gerek olmadığını belirterek eleştirir. O, Kur’an’ın amacının bilimsel gerçekleri sunmak olmadığını amacının ve alanının farklı olduğunu ifade eder.³⁷⁹ Kur’an’ın bilimsel alanla doğrudan ilişkilendirilemeyeceği göz önüne alındığında din ile aklın uzlaştırılması gibi meselelerin yeniden yapılandırılması günümüz açısından önemli bir yere sahiptir.

Câbirî’ye göre, İslâm filozofları akıl ile nakli uzlaştırma çabası etrafında şekillenmişlerdir. Bu çabanın temelinde Mutezile tarafından “Akıl, nakille gelen bilgiden öncedir” ilkesi yatmaktadır. Bu ilke doğrultusunda şekillenen düşünsel yönelim özellikle İbn Sînâ ile zirveye ulaşan Doğu İslâm felsefesi geleneğinde belirginleşmiştir. Bu gelenek bilimsel ve rasyonel Yunan düşüncesinin temel dinamiklerini İslami vahiy merkezli düşünce sistemiyle bütünleştirme girişimi haline getirilmiştir. Burada söz konusu olan temel husus şudur: İlkinin insanı ve kâinatı akıl yoluyla yorumlayan bilimsel bir bakış

³⁷⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 69-71.

³⁷⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 208-209.

sunarken, ikincinin ise kesin (=mutlak) gerçeği ve uygarlık kimliğini temsil ettiğine inanılmasıdır.³⁸⁰ Ona göre olup bitenin aslı şudur:

*Eş'arîler, Mutezîle'den devşirdikleri yöntemle kendi mezhepleri arasında bir çelişkiyi yaşamışlardır. Bu çelişki sebeplilik ilkesi gibi akıl kaynaklı olan ilkeleri inkar etmekle birlikte aklın fonksiyonuna sarılma çelişkisidir. İşte Eş'arîlerin dün olduğu gibi bugün de var olan esas sorunları budur. Aslında bu pozitif bilimin ürünlerini içtenlikle benimsediği halde onu tesis eden teorik prensipleri reddeden herkesin sorunudur. Bilim üretemeyişimiz için başka sebep aramaya ihtiyacımız var mı?*³⁸¹

Ona göre akıl ile nakli yüzeysel uzlaştırmaya çalışan girişimlerin dönemi sona ermiştir. Günümüzde şariat alanında Fahrüddin Razi gibi Eş'ari felsefecilerinin inanç alanında yaptıkları gibi yeni öncüller ve çağdaş amaçlar doğrultusunda şariat konusundaki düşünce yöntemini yeniden yapılandırmaktır. Bu bağlamda reform ile mücerret fûru alanlarında yeni içtihatlar yapmak değil, metodolojik olarak yeniden yapılandırma ve yetkin hale getirilmesi gerekmektedir.³⁸²

Câbirî'nin ifadesine göre İbn Rüşd, Kur'an'la ilgili meselelerde cevabın yine Kur'an'ın kendi bütünlüğü içinde aranması gerektiğini savunur. Ona göre din ve felsefe tamamen ayrı yapılar olmalarına rağmen birbirine zıt değil, birbirini tamamlayıcı iki disiplindir. Her biri kendi meselelerini kendine özgü yöntem ve esaslar çerçevesinde ele almalıdır. Zira hem dinin hem de felsefenin nihai amacı bireyde ve toplumda erdemi yaymaktır. Bu bakımdan felsefe dinin düşmanı değil onun arkadaşı, sûtkardeşidir. Aynı zamanda yaratılış bakımından iki sevgilidirler.³⁸³ Aralarındaki ilişki hakikatin farklı yönlerine bakan iki tamamlayıcı göz olarak görülmelidir. Aralarındaki ayrılık hedeflerinin değil yöntemlerinin farklı olduğunu gösterir.

Câbirî'ye göre, İbn Rüşd'ün felsefi söylemi de tam olarak bu çizgide şekillenmektedir. O, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi gerçekçi, eleştirel ve rasyonel bir bakış açısıyla ele almıştır. Câbirî, her iki alanın kendi bağımsızlıklarını koruyarak hakikat arayışında mutlak doğruyu hedeflemeleri gerektiğini belirtmiştir. Din ve felsefe kendi ilke ve yöntemlerine sahip bağımsız yapılardır. Yapılması gereken her birinin kendi iç

³⁸⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 23.

³⁸¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, 143.

³⁸² Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 50-51.

³⁸³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'an-a Giriş*, 166.

bütünlüğü içinde yeniden inşa edilmesidir. Felsefeyi yanlış yorumlardan temizleyerek Aristo'yu Aristo ile okuyup yorumlamak gerektiğini belirtir. Kelâmcıların yorumları ise bir kenara bırakılarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri prensibine sadık kalınmalı, ardından dini kelime kendi iç bütünlüğü içinde temel alınarak yeniden inşa edilmesi gerektiğini ifade eder.³⁸⁴

Câbirî, İbn Rüşd'ün yaklaşımını doğrudan ya da dolaylı olarak Avrupa'da laikliğin öncülerine önemli ölçüde katkı sağladığını belirtir. Onun felsefe ile din arasındaki ayrımı net biçimde ortaya koyması kilise baskısına maruz kalan düşünce çevreleri için dönüştürücü bir kaynak olmuştur. Özellikle Avrupa'da ekonomik gelişme ile beraber yürüyen kilise karşıtı toplumsal hareketler yeni bir sınıf olarak burjuvazinin yükselişini sağlamış ve bu sınıf laikliği kendi ideolojik temellerinden biri olarak benimsemiştir.³⁸⁵

Câbirî'ye göre Müslümanlar için İslam'ın her zaman ve mekanda geçerli olduğu inancı tartışmasız bir kabuldür. Asıl mesele bu dinin günümüz dünyasında nasıl yaşanabilir hale getirileceğidir. Mensup olunan çağdaş uygarlık rasyonellik ve eleştirel düşünce temeline dayanan bir mantıkla işlerken selefî salihinin yaşantısı ise kişinin ahlakı, yaratıcısı, uhrevi sorumlulukları ve davranışlarına yön verebilecek bir nitelik taşımaktadır. Ona göre Müslümanların yapması gereken kendi zamanlarına uygun selefî yaşantısından hareketle genç kuşaklara aktarılabilir bir yaşam modeli inşa etmeleri gerektiğini belirtir.³⁸⁶

Câbirî, Batı'da teknolojinin yanı sıra sosyoloji, ekonomi, uzay, atom ve biyoloji alanında yaşanan bilimsel devrimler, bu bilimlerin özellikle epistemolojik temelleri ve insani düzeydeki yansımaları üzerine açılım sağlamayı içtihad faaliyetini yürütecek kimse için zorunlu olduğunu ifade eder. İctihad konusunda bu bilimlere açılmaya olan ihtiyaç bu alanlara yönelik ilginin dil ve din ilimlerine duyulan ihtiyaçtan daha az olmadığını, çağın düşünce dünyasına açılmasının ve içtihadın toplumsal gelişmelere uyum sağlamasının ancak bu yolla mümkün olacağını belirtir. Ona göre günümüzde İslam alimlerinin önemli bir eksikliği hayatın gerisinde kalan bir içtihad anlayışıyla hareket etmeleridir. Bu nedenle çağdaş hayatla birlikte yürüyen bir içtihad anlayışını merkeze alan yeni bir tedvin sürecine acilen ihtiyacın olduğunu vurgular. Bu sürecin temelinde ise yöntem ve zihniyet yeniliği bulunmalıdır.³⁸⁷

³⁸⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 36.

³⁸⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 277.

³⁸⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 46-47.

³⁸⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 57-58.

Câbirî, Darwin'in evrim teorisiyle ilgili de Avrupa'da bu teori ortaya çıktığında dönemin felsefi ve sosyolojik gelişmelerinin üzerine ideolojik bir taş gibi yerleştiğini belirtir. Arap dünyasında ise bu teori uyanışın ve ilerlemenin tek bilimsel temeliymiş gibi benimsenerek bazı siyasi ve sosyolojik görüşlerin üzerine inşa edildiğini ifade eder. Avrupa'da gelişim sürecinin bir ürünü olarak ortaya çıkan siyasi ve sosyolojik teoriler Arap dünyasında toplumsal ilerlemenin ön koşulu olarak benimsenmiştir.³⁸⁸ Bu bağlamda o, evrim teorisinin felsefi, sosyolojik ve tarihsel gelişiminin göz ardı edilerek benimsenmesinin gerçek ilerlemeyi engellediğini belirtir.

4.2.3. Câbirî Düşüncesinde Mucize, Din-Bilim İlişkisi ve Bağımsızlık Modeli

Mucize sözlük anlamı bir şeye güç yetirememek anlamında “aciz” kökünden gelen, aciz kalmak, güçsüz bırakmak, Allah'ın ayetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak anlamlarında Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette geçen bir kavramdır. Terim olarak ise peygamberlik iddiasında bulunanların doğruluğunu göstermek için muhataplara gösterilen olağanüstü olaylara denir.³⁸⁹

Câbirî'ye göre, dinlerin iman çağrısında kullandıkları yöntemler peygamberlerin tebliğ sürecinde belirleyici olmuştur. Yahudilik ve Hristiyanlıkta Hz. Musa ve Hz. İsa'nın peygamberliklerini muhataplara kabul ettirmek için başvurdukları temel yöntem mucizelerdir. Ona göre Tevrat ve İncil'de akla yer verildiği ve kimi yerlerde de aklın rehberliğine davet edildiği görülse de Muhammedî davet olarak adlandırılan İslam'ın tebliğinde mucizelere veya olağanüstü olaylara dayanmak yerine doğrudan akla hitap eden bir yaklaşım sergilenmiştir. İslam'ın bu yaklaşımı onu Yahudilik ve Hristiyanlıktan ayıran temel özelliklerden biridir. İnsanlar Hz. Peygamber'den, önceki peygamberlere gönderilen mucizelerin benzerini istemişlerdir.³⁹⁰ Câbirî, bu duruma örnek olarak şu ayeti gösterir:

*Bizim mucizeler göndermeyişimiz, sadece evvelkilerin bunları yalanlamış olmasındandır. Sonra peygamberlerin harikulade mucizelerine işaret eder ve bunların bizzat hakikatin ikrarı olmayıp korkutma ve dolayısıyla insanların peygambere boyun eğmesi için sevk edilmiş bulundukları beyan buyrulur: Biz mucizeleri ancak korkutma olarak göndeririz.*³⁹¹

³⁸⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 125.

³⁸⁹ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn* (İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1928), 170.

³⁹⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam'da Akıl ve İman”, 12-13.

³⁹¹ İsra, 17/59

Câbirî'ye göre, İslam'da iman ve tasdik sürecinde üç temel delil türü akli temelde eşit derecede önemli ve birbirini tamamlayıcıdır. Evrenin düzeni, kıssas-ı enbiya ve Kur'an'ın beyanı, delalet açısından birbirini tamamlayan üç temel unsurdur. Evrenin düzeni Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eder. Peygamber kıssaları Allah'ın kudretini rahmetini ve intikamının ispatlarını gösterir. Kur'an beyanı ise, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve getirdiği risaletin doğruluğunu ispatlayan bir delildir. Bu üç delil birlikte bir bütünlük oluşturarak dinde hem de dilde makul olanı meydana getirir. Akli akıl dışının karşıtıdır. Kur'an dilinde bu durum Allah'a ortak koşmak, yeniden dirilişi reddetmek ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmek şeklinde ortaya çıkar. Bu nedenle Kureyş müşriklerinden mucize talep etmeleri yerine akıllarını kullanmalarını istemiştir.³⁹² Bu bağlamda Kur'an insanları düşünmeye, sorgulamaya ve hakikati akli yollarla kavramaya çağırmıştır.

Câbirî'ye göre Kur'an'ın tamamından anlaşılan hususun, Hz Muhammed'in tek mucizesinin Kur'an olduğudur. Bundan başka bir mucizesinin olmadığıdır. Özellikle müşrikler, Hz. Peygamber'den peygamberlik iddiasını desteklemek için evrendeki düzeni bozacak aynı zamanda doğa yasalarına aykırı olağanüstü olaylar istemişlerdir. Ancak Kur'an bu isteklere karşılık Hz. Muhammed'in görevinin Allah'ın mesajını Mekke halkına tebliğ etmek olduğunu belirtmiştir. Câbirî bu düşüncüyü desteklemek için Ankebût suresini örnek gösterir.

*Ona rabbinden mucizeler indirilmeli değil miydi” derler. De ki: mucizeler ancak Allah’ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır. De ki: benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter. O, göklerde ve yerde ne varsa bilir. Batıl’a inanıp Allah’ı inkâr edenler var ya, işte ziyana uğrayacaklar onlardır.*³⁹³

Câbirî, bu ayetin Hz. Muhammed'e Kureyş'in talep ettiği türden olağanüstü mucizelere sahip olmasını ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Hz. Muhammed'e Kur'an'ın mucize olarak yeteceğini ifade ederek bu durumu ifade eder. “De ki: Benimle sizin

³⁹² Câbirî, Muhammed Âbid, “İslam'da Akıl ve İman”, 13.

³⁹³ Ankebût, 29/50-52

aranızda şahit olarak Allah yeter.”³⁹⁴ Ayrıca Câbirî, Sahih-i Müslim’de geçen başka bir olayı da örnek göstererek sadece Kur’an’da değil hadislerle de bu durumun açıkça desteklendiğini belirtmektedir. “Daha önce gelmiş olan tüm peygamberlere insanoğluna inandıracak mucizeler verilmiştir. Bana verilen ise Allah’ın bana ilettiği vahiydir. Öyle umut ediyorum ki kıyamet günü inananlarının sayısı en çok olan peygamber ben olurum.”³⁹⁵ Bu bağlamda Câbirî, hem Kur’an-ı Kerim hem de hadislerden verdiği örneklerle Hz. Muhammed’in mucizesinin sadece Kur’an olduğunu belirtmektedir.

Ay’ın yarılması ile ilgili Câbirî, “Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı.”³⁹⁶ ayetinden başka bir ayetin bulunmamasını dikkate alarak bu olayın olağanüstü bir mucize olarak nitelendirilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre ay’ın yarılması hadisesi Kureyş’in mucize isteklerine doğrudan bir cevap niteliği taşıyaydı eğer Kur’an mutlaka bu hususu belirtirdi şeklinde ifade eder. Oysa Kur’an Kureyş’in mucize isteklerini reddettiğini önceki peygamberlere gelen mucizelerden ders çıkarılması gerektiğini vurgulamıştır. Câbirî, ay’ın yarılması olayını İbn Abbas’ın rivayeti bağlamında değerlendirerek ay tutulmasından ibaret olduğu kanaatini daha güçlü bulmaktadır. İsra-Miraç olayıyla ilgili de “Sana gösterdiğimiz rüya ile sadece insanları denedik.”³⁹⁷ ayetini örnek göstererek isra olayının da rüyada gerçekleştiğini ifade etmektedir. Miraç mucizesi ile ilgili de bu konunun fiziksel bir olay olduğunun kabul edilmesinin ru’yetullah/Allah’ın görülmesi gibi tartışmalı meseleleri gündeme getireceğini belirtir. Zira Hz. Peygamber’in fiziksel olarak miraca yükseldiğini kabul etmek onun Allah’ı bizzat göz ile görmesini de kabul etmeyi gerektirecektir. Oysa gözle cisimler görülebilir. Allah’ta cisim olmaktan tamamen münezzehtir. Bu bağlamda isra ve miraç hadiseleri rüyada yaşanmış olaylardır. Câbirî’ye göre rüyada peygamberlerin ne yaşadığı onun münakaşasının dışında bir olay olduğunu ve bu yaşanan tecrübenin de bir tür vahiy kabul edildiğini ifade eder. Dolayısıyla bu durumun evrende olan düzene ve sünnetullah’a aykırı bir durum teşkil etmediğini belirtir.³⁹⁸ Onun mucizelere olan yaklaşımı açısından baktığımızda din ve bilimin bağımsız alanlar olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Câbirî bilimin sürekli kendini yenileyerek geliştiğini hatta yeni bir veri ile doğruların değişebileceğini ifade eder. Kur’an’ın ise kainat üzerinde düşünüp

³⁹⁴ Ankebût, 29/50-52

³⁹⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur’an-a Giriş*, 211-212.

³⁹⁶ Kamer, 54/1

³⁹⁷ İsra, 17/60

³⁹⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur’an-a Giriş*, 212-214.

yaratıcıya yönelmeye teşvik ettiğini amacının ise bilimsel gerçekleri sunmak olmadığını belirtir.³⁹⁹ Bu yaklaşımdan hareketle bilimin değişkenliğini ve vahyin amacının farklı olduğunu belirtmesi gibi düşünceleri iki alanında ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini öne süren yaklaşımlardan bağımsızlık modeline uygun bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Aynı zamanda Câbirî, Kur'an ve hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğunu belirtir. Bu şekilde Câbirî hem akli hem de iman boyutunu ayrı ayrı değerlendirerek olaya yaklaşmaktadır.

Darwin'in evrim teorisiyle ilgili Avrupa'da bu teorinin dönemin düşünsel ve sosyolojik gelişmelerin üzerine ideolojik bir taç gibi yerleştiğini, Arap dünyasında ise bu teori uyanışın ve ilerlemenin tek bilimsel temeliymiş gibi benimsenerek bazı siyasi ve sosyolojik görüşlerin üzerine inşa edildiğini belirtir.⁴⁰⁰ Burada da din ile bilimin çatışmadığını fakat kendi tarihsel bağlamından kopararak farklı ideolojik amaçlarla kullanıldığında sorunlara yol açabileceğini ifade etmesi bilim ile dini birbirinden ayrı gören bağımsızlık yaklaşımına yakın bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir.

Ona göre akıl ile nakli yüzeysel uzlaştırmaya çalışan girişimlerin dönemi sona ermiştir. Günümüzde şariat alanında Fahrüddin Razi gibi Eş'ari felsefecilerinin inanç alanında yaptıkları gibi yeni öncüller ve çağdaş amaçlar doğrultusunda şariat konusundaki düşünce yöntemini yeniden yapılandırmanın gerekliliğini vurgulaması⁴⁰¹ her bir alanın kendi yönteminde açıklanmasını, aklın ise yetkin hale getirilerek yeniden yapılanmanın gerekliliği üzerinde durması gibi düşünceleriyle bağımsızlık yaklaşımının öne çıktığını söyleyebiliriz.

Câbirî'ye göre İbn Rüşd, dini meselelerin yalnızca dinin kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık felsefi problemlerin de felsefi yöntemler ve ilkeler doğrultusunda ele alınmasında ısrarcı olmuştur.⁴⁰² Câbirî, Hz. Peygamber'in sünnetinin özünde tasavvufî yaklaşımlarla ilişkilendirilemeyecek ölçüde açık, gerçekçi ve rasyonel bir meşrûiyyet olduğunu ifade eder. Dolayısıyla onun sünneti tasavvufa dayalı değil, akla ve realiteye uygun bir İslam anlayışıdır.⁴⁰³ Câbirî'nin ifadesine göre İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın gnostik ruhu ile din ve bilim arasında kurulan ilişkiden tamamen kopmuştur. Câbirî eğer 'almak' kelimesi kullanılacaksa yapılması gerekenin İbn

³⁹⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 208-209.

⁴⁰⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 125.

⁴⁰¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 50-51.

⁴⁰² Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 262.

⁴⁰³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 43-44.

Rüşd'ün gerçekleştirdiği bu kopuşun benimsenmesini, İbn Sînâ'nın felsefesinde hâkim olan gnostik yönelimden de tam bir şekilde kopma sağlanması gerektiğini vurgular.⁴⁰⁴ Görüldüğü gibi Câbirî, dini bilimle bilimi de dinle uzlaştırmaya çalışan yöntemlerden uzak durmuştur. Tüm bu değerlendirmelerden sonra Câbirî, İbn Rüşd'ün yaklaşımını benimseyerek din ve bilimi kendi yöntemleri ile ele alınmasını, eleştirel bir bakışla değerlendirerek de yeniden yapılandırmayı savunur. Bu bağlamda onun din-bilim ilişkisine dair temel görüşleri Ian Barbour'un temel yaklaşımlarından olan bağımsızlık modeli ile ilişkilendirilebilir.

⁴⁰⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 44-45.

SONUÇ

Düşünce tarihinde akıl-iman ve din-bilim ilişkisi üzerinde durulan önemli konulardan biri olmuştur. Çalışmamızda Batı düşüncesinde ortaya çıkan akılcılık ve fideizm çeşitleri ile Ian Barbour'un ortaya koyduğu çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon modelleri ele alınmıştır. Muhammed Âbid el- Câbirî'nin görüşleri ise söz konusu yaklaşımlar bağlamında değerlendirilmiştir.

Câbirî iman kavramını doğrudan algılamayan, gayb âlemiyle ilgili ilahi haberleri tasdik etmek şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre gaib ve meçhul olanın bilgisine ulaşmak için izlere ya da şahide ihtiyaç vardır. Çünkü görünen ve bilinenler bilgi alanına girer. Bu aklın görevidir. İman ise aklın sınırlarının ötesinde kalan ve Allah tarafından bildirilen hakikatleri kabul etmeyi ifade eder. Bu bağlamda iman, müşahade ve istidlâlin dışında yer alan gayb âlemine ait olanı tasdik etmekten ibarettir. Bu tanımlamalardan hareketle imanı bilgi üzerine temellendirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde iman, ne katı fideistlerden Tertullianus'un düşüncelerinde yer alan "saçma olduğu için inanıyorum", ne de Kierkegaard düşüncesinde görülen "70.000 kulaç derinliğinde olmak" yine de inancı elden bırakmamak şeklinde tanımlanan imandır. Onun iman anlayışı Aujustinus'un düşüncesinde görülen "anlamak için inanıyorum" ya da Kant'ın "inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana attım" düşünceleriyle uyuşmaz. Onun düşünce sisteminde ne katı ne de ılımlı anlamda herhangi bir fideist yaklaşıma rastlanmaz.

Câbirî Kur'an'dan hareketle akıl ile iman arasındaki ilişkinin işlevselliğine vurgu yapmaktadır. Kur'an'daki akıl söylemini akıl dışı olan şirk ile mücadele söylemi taşıdığını ve evrenin düzenini ihlal eden bir durum olduğunu belirtir. Câbirî'nin bu görüşlerinden hareketle rasyonel bir iman anlayışını öngördüğünü söyleyebiliriz. Ancak bu rasyonellik katı akılcılığı savunan Clifford'da görülen "herhangi bir şeye, yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır." düşüncesinde yer alan bir akılcılık değildir. O, Arap-İslam düşüncesini oluşturan beyân, irfân ve burhân epistemolojilerini analiz ederek rasyonel ve irrasyonel unsurları incelemiştir. İrfân geleneğinin aklı dışlayan mistik eğilimlerini eleştirirken, burhânî yöntemi sağlam, güvenilir ve doğru bilgiye ulaşmanın yolu olarak görmüştür. Âtıl akıl durumundan kurtulmanın yolunu eleştirel düşünceye dayalı, evrensel aklın ilkelerini benimseyen bir yaklaşım ile mümkün olduğunu belirtir. Temel inanç önermelerini kabul etmekle birlikte bunun dışında kalan tarihsel, kültürel ya da geleneksel yorumları akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini

savunduğundan dolayı eleştirel akılcı olduğunu ifade edebiliriz. Aynı zamanda Kur'an'ın da insanın aklını kullanarak düşünmeye teşvik etmesi de Câbirî'nin düşüncesinin Kur'an ile benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Câbirî din-bilim ilişkisiyle ilgili Arap-İslam düşüncesinde aklın belli bir dönemden sonra işlevselliğini yitirerek durağanlaştığını, bilgi üretiminin sınırlanmasına neden olduğunu belirtir. Eleştirel düşüncenin bastırılmasıyla bilimsel gelişimde süreklilik sağlanamamıştır. Ona göre beyânî akıl yapısı da sınırlandırıcı yapısıyla düşünceyi durağanlaştırmıştır. Arap-İslam medeniyetinde Avrupa'da görüldüğü gibi bilim adamlarının baskıya uğraması veya yargılanmasına dair bir durum görülmemiştir. Avrupa'da Galileo'nun görüşleri nedeniyle kilise tarafından yargılanması bu tür bir çatışmanın örneğini oluştururken, Arap-İslam dünyasında benzer bir süreç yaşanmamıştır. Çünkü burada yaşanan çatışmalar din-bilim ekseninde değil, Sünnî beyânî sistem ile irfânî düşüncenin inşa ettiği Şii-İsmâilî sistem arasında ideolojik ve siyasi düzlemde şekillenen bir mücadeledir. Câbirî, Darwin'in evrim teorisiyle ilgili de Avrupa'da bu teori ortaya çıktığında ilerleme sürecinin felsefi ve sosyolojik teorilerle desteklendiğini, Arap dünyasında ise bu hususun ilerlemenin temel dayanağı olarak görüldüğünü belirtir. O halde onun düşünce sistemini değerlendirdiğimizde Batı'da ortaya çıkan din-bilim ilişkisindeki çatışma yaklaşımına rastlanmadığını belirtebiliriz.

İslam filozoflarının akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışmaları Batı'da ortaya çıkan yaklaşımlardan diyalog gibi görünse de Câbirî bu uzlaştırmının bittiğini yeni bir metodolojik yapılanmayı önermektedir. O halde onun yaklaşımı diyalog yaklaşımı da değildir. Din-bilim arasında uzlaşımdan ziyade bir bütünleştirmeyi ya da entegrasyon yaklaşımını da savunduğu söylenemez. O, Hz. Muhammed'in sünnetini tasavvufi yaklaşımlar ile ilişkilendirilemeyecek ölçüde açık, gerçekçi ve rasyonel bulur. Kur'an'ın söylemini de gerçekçi ve akli bir söylem olarak görür. Kur'an'da ki doğa olaylarının bilimsel gerçekleri teyit etmesine gerek olmadığını, insanı düşünmeye ve yaratıcıyı bulmaya teşvik etmesi gibi düşünceleri bilim ve dinin kendi bağımsızlıkları içinde ele alınması gerektiğini savunur. Onun din ile felsefenin kendi ilke ve yöntemlerine sahip bağımsız yapılar olduğunu vurgulaması gibi düşünceleri, Barbour'un bağımsızlık modeliyle de örtüşen bir yaklaşıma sahiptir. Aynı zamanda mucize ile ilgili görüşleri de bu durumu teyit eder niteliktedir. Bilimin sürekli gelişmesi ve Kur'an'ın evrensel mesajı da dikkate alındığında doğa olayları gibi durumları bilimsel olarak sunmadığını aksine insanı

yaratıcı üzerine düşünmeye sevk ederek hakikati kavramaya yönlendirdiğini belirtir. Dolayısıyla din ve bilimi birbirine karıştırmadan kendi yöntemleri içinde değerlendirmek gerektiğini vurgular. Aynı zamanda Câbirî, İbn Sînâ'nın felsefesinde hâkim olan gnostik eğilimlerden tam bir şekilde kopma sağlanması gerektiğini vurgular. Buna karşın İbn Rüşd'ün gerçekleştirdiği kopuşun benimsenmesi gerektiğini belirtir. Din ve felsefenin iki ayrı alan olduğunu, her birinin meselelerinin kendi içinde kendine has esas ve yöntemleriyle ele alınması gerektiği üzerinde durması bağımsızlık modeliyle örtüşmektedir. Ancak hakikat tekse ve her ikisi de hakikati arıyorsa birbirlerinden tamamen ayrı olmaları düşünülemez. Mutlaka ortak bir noktada karşılaşacaklardır. Bu bağlamda Câbirî iki alanın birbirine zıt olmadığını hedefinin ise erdemi yaymak olduğunu belirtir. Ona göre felsefe, İbn Rüşd'de olduğu gibi dinin arkadaşı, sütkardeşidir. Bunlar doğal iki kardeş, öz ve yaratılıştaki sevgilidirler.

Câbirî'nin İbn-i Sina okumaları çerçevesinde İslam düşüncesinin geri planda kalmasında onun etkisinin bulunduğunu ileri sürmesi dikkat çekicidir. Oysa bu durum akıl-iman ya da din-bilim ilişkisinde sorunlu bir durum gibi görülse de bugünkü bilimin gelişmesine en büyük katkıyı sunan isimlerden biri olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Onun yazdığı el-Kanûn fi't-Tıbb başta olmak üzere mantık alanındaki çalışmalarıyla müslümanların uzun soluklu çalışmalar yapmasını sağlayan da İbn-i Sina'dır. Bu yönüyle Câbirî'nin eleştirileri İbn-i Sina'nın ilmi çalışmalarını yeterince dikkate almadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1987.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2016.
- Aktay, Yasin. “Toplum ve Bilim Aklın Sosyolojik Soy kütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”. *İletişim yayınları* 82 (1999), 114-140.
- Al farabi. *Risalat Fi'l-Aql*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, ts.
- Alıcı, Mustafa. “Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Aklı”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 9/23 (2021), 61-86.
- Alova, Erdal. *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2013.
- Alper, Ömer Mahir. “İrfânîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aristotle. *De Anima*. çev. Hicks R. D. London: Cambridge University Press, 1907.
- Arkan, Atilla. “Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Câbirî”. *Ortadoğu Yıllığı 2010*. Sakarya: Ormer Ortadoğu Enstitüsü, 2010.
- Augustinus, Saint. *İtirafılar*. çev. Dominik, Pamir. İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999.
- Ay, Mahmut. “Kelam’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Bâğdadî. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1928.
- Balta, Arslan. *Muhammed Âbid el-Cabirî'nin Dini Anlama Yöntemi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Barbour, Ian G. *Bilim ve Din*. çev. Nebi, Mehdiyev, Mübariz, Camal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.
- Bardak, Ahmet. “İbn-i Fûrek'te Akıl-Nakil İlişkisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 969-977.
- Başbuğ, Neslişah. “M. A. Câbirî'nin Bakış Açısından İslâm'da Medeniyet Üreten Unsurların İncelenmesi”. *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (2023), 145-165.
- Baysal, Erkan. “Muhammed Âbid El-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2016).
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bravo, Hamdi. “Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2007), 111-128.
- Buber, Martin. *Two Types of Faith*. New York: The Macmillan Company, 1951.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammed, Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim, Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Burhan, Köroğlu vd. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2020.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Akli*. çev. Vecdi, Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan, Pala, Mehmet Şirin, Çıkar. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said, Akyüt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Hafriyyât fî'z-zâkira min baîd*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. Basım, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyet ve Devlet*. çev. Muhammed, Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. "İslam'da Akıl ve İman". çev. Fatih, Okumuş. *Kur'anî Hayat Dergisi* 2 (2008), 8-16.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an-a Giriş*. çev. Muhammed, Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say, 10. Basım, 2024.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul : Paradigma Yayınları, 1999.
- Clifford William K. "The Ethics of Belief". *Contemporary Review*.
- Coşkun, Muhammed. "Câbirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Craig, William L. "Bilim ve Din Arasındaki İlişki Nedir?" çev. Mehmet Malkoç. *Kader* 3 (2017), 743-752.
- Çakıcı, Onur. *Muhammed Âbid El-Câbirî ve Kelâmî Görüşleri*. Ordu Üniversitesi, 2021.
- Çaylak, Adem. "İslam'da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu". *Muhafazakar Düşünce* 43 (2015), 15-71.
- Coşkun, Muhammed. *Câbirî ve Tefsir Anlayışı*. Fikir Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. çev. Alan Bass. Brighton: The university of Chicago, 1982.
- Dorman, Emre. *Teolojik ve Felsefî Açından Din Bilim İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Eagleton, Terry. *Edebiyat Kuramı Giriş*. çev. Tuncay, Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Ebû Hanife. "İmâm'ı Â'zam'ın Beş Eseri". çev. Öz, Mustafa. *El-Fıkhu'l Ekber*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Ebû Hanife. "İmâm'ı Â'zam'ın Beş Eseri". çev. Öz, Mustafa. *El-Âlim ve'l Müteallim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Ebû Hanife. "İmâm'ı Â'zam'ın Beş Eseri". çev. Öz, Mustafa. *Ebû Hanife'nin Vasiyyeti*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Ebû-Rabi, İbrahim M. *Çağdaş Arap Düşüncesi -1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları-*. çev. İbrahim, Akbaba. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım, 2005.

- Ece, Ahmet, Avcı, Mahmut. “Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi Soren Kierkegaard Örneği”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2020), 363-371.
- Emiroğlu, İbrahim. “Kur’ân’da Akıl ve İnsan”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 69-99.
- Erdem, Engin. “Ebû Hanife’nin İman Anlayışı Üzerine Bazı Felsefi Mülâhazalar”. *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (2020), 1201-1220.
- Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara, 1999.
- Esen, Muammer. “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 85-96.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen. *Eş’arî Kelâmı “el-lüma fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida”*. çev. Mavil, Kılıç Aslan, Mavil, Hikmet Yağlı. İz Yayıncılık, 2016.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Dalkılıç, Mehmet, Aydın, Ömer. İstanbul: Kabalcı, 2005.
- Fettah, İrfan Abdulhamid. “Eş’ari”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Flew, Antony, Macintyre, Alasdair. *New Essays in Philosophical Theology*. London, ts.
- Galileo, Galilei., *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*. ed. Ruken Kızıler., çev. Reşit Aşçıoğlu., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Güçlü, Ahmet Baki. “Felsefe Ansiklopedisi”. *Epistemolojik Kopuş*. ed. Ahmet, Cevizci. C. V. Ankara: E-Babil Yayınları, 2007.
- Güven, Şahin. “Muhammed Âbid el-Cabirî Fehmü’l Kur’ân’ıl Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu”. *Bilimname* XX/1 (2011), 53-84.
- İbn Füreke, Ebu Bekr Muhammed. *Mücerredü Makâlâtî’l-Eş’arî*. ed. Gimaret, Daniel. Beyrut, 1987.
- İpek, Fatih. “Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Üç Bilgi Sistemi Teorisi Üzerine Eğitimsel Bir Analiz”. *Eskiyei*, 541-572.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu’l-Usûlü’l-Hamse (Mu’tezile’nin Beş İlkesi)*. çev. Çelebi, İlyas. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mâna -Akıl Üzerine Bir Tahlil-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz, Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Yardımlı Aziz. İstanbul: İdea Yayınları, 1993. Basım, ts.
- Kant, Immanuel. *Kritik Der Praktischen Vernunft*. Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch, 1788.
- Karaağaç, Hilmi. “Maturidi Düşünce Sisteminde İman Anlayışı”. *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 65-80.
- Karadeniz, Osman. “Akıl-Vahiy İlişkisi”. *Diyanet İlmi Dergi* XXXIII/4 (1997), 39-58.
- Karakuş, Abdulkadir. “Muhammed Âbid el-Câbirî”. *Öncü Müfessirler ve Tefsirleri*. İstanbul: Beyan, 2024.
- Kardaş, Meryem Özdemir. “İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”. *Muhafazakar Düşünce* 48 (2016), 143-165.

- Keskin, İbrahim. *Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Keskin, İbrahim. "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 50 (Kış 2012) (2016).
- Keskin, İbrahim. "Muhammed Âbid el-Cabirî'de Batı Dışı Modernleşme ya da Modernleşmenin Milli İmkânı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/1 (2016), 49-64.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim, Kapaklıkaya. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Kubarek, Magdalena. "Critique of the Arab mind -Muhammad al-Ğabiri Rationalistic tendencies in modern Arabic philosophy". *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 10 (2002), 58-62.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Hacıkadiroğlu Vehbi. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Maturidi. *Kitabu't Tevhid Tercümesi*. çev. Topaloğlu, Bekir. İSAM, 2002.
- Mâtürîdî. *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*. ed. Yavuz, Yusuf Şevki. çev. Ağyan, Fadıl. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mehdi, Nebi. "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2002), 59-75.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, ts.
- Muhammed Rıza Vasfî. *Yeni Mutezililer Nasr Hamid Ebu Zeyd Muhammed Arkoun Muhammed Abid el-Cabiri Hasan Haneî ile Eleştirel Söyleşiler*. çev. Abuzer, Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 6. Basım, 1991.
- Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım 'Temelcilik' ve 'İmancılık'". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/2-3 (01 Eylül 1999), 157-176.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* XXIX/3 (1993), 85-100.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Devrim, Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayıncılık, 2017.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim, Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 12. Basım, 2022.
- Pişgin, Yasin. "Kur'anda Kalbin Akledişi: İman". *Kelam Araştırmaları* 11/2 (2013), 113-128.
- Plantinga, Alvin. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. London: University of Notre Dame Press, 1983.
- Platon. *Devlet*. çev. Eyüboğlu Sabahattin - Cimcoz M. Ali. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.

- Popper, Karl R. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*. çev. İlknur, Ata. İstanbul: YKY, 2. Basım, ts.
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies: Hegel, Marx and the Aftermath*. London, ts.
- Rutli, Evren Erman. “Derrida’nın Yapısökümü”. *Temâşâ Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü* 5 (2016).
- Sînâ, İbn. *En- Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Şenel Kübra. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Şehristânî, Muhammed. *İslâm Mezhepleri: el-Milel ve’n Nihal*. çev. Öz, Mustafa. Ensar Neşriyat, 2005.
- Şimşek, İsmail. *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Şimşek, İsmail. *Din Felsefesi Kavramlar Sözlüğü -Yeni Başlayanlar İçin-*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2024.
- Şimşek, İsmail. “Fideizmden Rasyonalizme Eş’arî’nin İman Anlayışı”. *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*. 1/610-620. Kastamonu Üniversitesi, 2018.
- Şimşek, İsmail. “Fideizmden Rasyonalizme İmâm-ı Âzam Ebu Hanife’nin İman Anlayışı”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik*. I/14-24. Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Şimşek, İsmail. “III. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu (İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin)”. 809-820. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Şimşek, İsmail. *Yeni Başlayanlar İçin Din Felsefesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Tanrıverdi, Hasan. “İnancın rasyonelliği sorunu”. Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”. *Muhafazakâr Düşünce* XIII/48 (2016), 11-39.
- Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hermeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında: Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”. *Bilimname* xxx/1 (2016), 239-273.
- Ulukütük, Mehmet. “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî’nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma”. *Felsefe Dünyası* 63 (2016), 76-115.
- Ulukütük, Mehmet. *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ulukütük, Mehmet. “Muhammed Âbid el-Câbirî”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. Üçer, Halil İbrahim. 6/2220-2224. İstanbul, 2022.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. çev. Ahmet, Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 5. Basım, 1998.
- Y. Şevki, Yavuz. “Akıl”. *DİA içinde*. II/242-246. TDV Yayınları, 1989.
- Y. Şevki, Yavuz. “İmâm’ı Â’zam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)”. *Ebû Hanife’nin Kelami Görüşleri ve Sünnî Kelamın Oluşumuna Etkileri*. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Yaran, Cafer Sadık. “Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefî Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayırışma”. *Felsefe Dünyası (Dergi)* 21 (1996), 21-41.

- Yaran, Cafer Sadık. “Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. 6/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Zikri. “Din ve Bilim”. 397-432. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.
- Yeşilyurt, Temel. “Ebû Hanîfe’de İmân’ın Kesinliği Meselesi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2. (2002).
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012. Basım, ts.
- Yıldırım, Cemal. *Bilimin Öncüleri*. İstanbul: TÜBİTAK yayınları, 14. Basım, 1999.
- Yurtsev, Ümmünur. “Düşünce Tarihinde İnancın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi”. *Universal Journal Of Theology* 9/1 (2024), 95-124.