

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN

YENİ KELÂM EPİSTEMOLOJİSİ

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2013

**MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN
YENİ KELAM EPİSTEMOLOJİSİ**

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

(Kelâm) Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2013

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ tarafından hazırlanan **Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Yeni Kelâm Epistemolojisi** başlıklı bu çalışma / /2013 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

Başkan:

Üye:

Üye:

Üye:

ÖZET

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN

YENİ KELÂM EPİSTEMOLOJİSİ

ÖZDEMİR KARDAŞ, Meryem

Yüksek Lisans-2013

Temel İslam Bilimleri

Kelâm Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Muhâmmed Âbid el-Câbirî 20.yy sonu-21.yy. başlarında yaşamış ve İslam düşünce tarihi hakkında önemli eserler ortaya koymuş bir kaç isimden biridir. Bu çalışma, onun İslam dünyasında hâkim olduğunu iddia ettiği bilgi sistemlerini ve bu bilgi sistemlerinin Kelâm ilmi ile ilgisini ele almaktadır. Çalışma, temel olarak üç bölümden oluşmaktadır.

Tezin ilk bölümü, kelâm ilminin konumlandırıldığı beyânî bilgi sisteminin analizini yapmaktadır. Beyânî bilgi sistemini meydana getiren yapılar ve bu yapıların Kelâm ilmi üzerindeki etkisi ortaya konmaktadır.

İkinci bölüm, Câbirî'nin savunduğu bir diğer bilgi sistemi olan “burhâni bilgi sisteminin” yapısını; İslam düşünce tarihine girişi ve yarattığı etkileri incelemeye yöneliktir.

Son bölümde ise burhâni bilgi sisteminin, Kelâm ilminin yeniden yapılandırılmasında nasıl bir işlev göreceğini ele almaktadır. Kelâm ilminin dayandığı epistemolojiyi ne yönde değiştirmek istediği incelenmektedir.

ABSTRACT

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN YENİ KELÂM EPİSTEMOLOJİSİ

ÖZDEMİR KARDAŞ, Meryem

Master Degree - 2013

Adviser: Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

MuhâmmedÂbid el-Câbirî is one of the few names who have written major books on the history of Islamic thought in the last century. This thesis examines the knowledge systems which el-Câbirî claims to have been dominant in the Islamic world and how they relate to the science of Kelâm. The thesis is composed of three parts.

The first part analyzes the beyâni knowledge system on which the science of Kelâm is positioned. In this part, the structures that form the beyâni knowledge system and their influence on the science of Kelâm are elaborated.

The second part aims to study the structure of the burhâni knowledge system; how it came into the history of Islamic thought and what impacts it had.

The last part discusses the function of knowledge system in reforming the science of Kelâm. It examines in what ways it wants to change the epistemology on which the science of Kelâm is based.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
ÖNSÖZ.....	viii
GİRİŞ.....	1
I-Tezin Önemi ve Amacı.....	1
II-Tezin Kapsamı ve Sınırları.....	3
III-Tezin İçeriği ve İzlenen Yöntem.....	4
IV- Câbirî'nin Düşünce Dünyasına Genel Bir Bakış.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

BEYÂNİ BİLGİ SİSTEMİ

1.1.Beyân Nedir.....	12
1.2.Lafız ve Mana.....	26
1.3.Asl ve Fer'.....	50
1.3.1.Aslı ve Fer: Beyânî Kıyas ve Ta'lil Problematiği.....	67
1.4.Cevher ve Araz.....	78
1.4.1. Zaman ve Mekân Anlayışı.....	81
1.4.2. Sebeplilik Problemi.....	86
1.4.3.Akıl, Varlık ve Küllîler Problemi.....	94
1.4.3.1 Akıl.....	94
1.4.3.2. Zorunlu Bilgiler.....	98
1.4.3.3. Nazarî Bilgiler.....	101
1.4.3.4 Varlık.....	104

1.4.4. Haller Nazariyesi.....	108
1.5.Beyânın Kökenleri ve Değerlendirilmesi.....	114

İKİNCİ BÖLÜM

BURHÂNİ BİLGİ SİSTEMİ

2.1. Burhan Nedir?.....	119
2.2. Doğu İslam Dünyasında Burhan.....	125
2.2.1 Kindi.....	125
2.2.2 Farabi.....	126
2.2.3 Gazzali.....	131
2.3. Beyan ve Burhan Arasında Mütakaddimun ve Muteahhirun Kelamı.....	137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİDEN YAPILANMA

3.1.Yeni bir Kelam Epistemolojisi Mümkün mü?.....	148
3.1.1. Beyânî Kıyası Ret: İbn Hazm ve Zahirilik.....	155
3.1.2. Kelâm'da Burhân: İbn Rüşd Örneği.....	172
3.1.2.1. İbn Rüşd'ün Eş'ârilerin Metoduna yönelik Eleştirileri.....	179
3.1.2.2. Kur'an'ı Anlamada Burhânî Metot.....	182
3.1.2.3. Sebeplilik İlkesi.....	186
3.1.2.4. Kaza ve Kader.....	192
3.1.3. Şeriâtın Maksatlarından Hareket: Şâtıbî.....	195
SONUÇ.....	204
KAYNAKÇA.....	208

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.k.z	: Bakınız
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Nşr	: Neşreden
Ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

“Yeniler ‘koklanır ve çöpe atılır’, eskiler ise ‘misk ve amber gibidir’, karıştırdıkça daha güzel kokar”. Arap edebiyatında dile getirilen bu söz İslam dünyasında ilim ve düşünce karşısında hakim olan anlayışın da yansıtılmasına vesile olmaktadır. İslam düşüncesinde bir “yeniden yapılanmadan” söz edildiğinde, “yeni” ifadesi zihinlerde neredeyse hep bir olumsuzluk oluşturma; en iyi ihtimalle ise soru işaretleriyle karşılanmaktadır. Bu mütereddit ve mesafeli tutuma karşın, esasında bu yenilenmenin kaçınılmaz olduğu düşüncesi -en derinde olsa dahi- zihinlerde kendisine hep yer bulmuştur.

Aslında İslam düşüncesinde bir çeşit yenilenmenin yaşanması gerektiği düşüncesi tarih boyunca çeşitli vesilerle ve farklı coğrafyalarda yaşayan âlimlerce de dile getirilmiştir. Bu konuda belki ilk isim olarak İbn Teymiyye’nin adı geçebilir. Ne zaman ki Batı düşüncesi, kendi serüveninde bir kırılma yaşamış ve İslam medeniyetinin sahip olduğu muktedir konumuna hâlel getirmiş; o andan itibaren İslam düşüncesinde “yeniden yapılanma” söylemi farklı bir hâle bürünmüştür.

Muhammed Âbid el-Câbirî, İslam düşüncesinde bir yenilenmenin gerekli olduğunu açık bir şekilde yüksek sesle dile getirmiştir. Bunu dile getirmekle kalmamış, nasıl olacağına dair önerisini detaylı bir şekilde sunma gayretinde olmuştur. Bu çalışmada Câbirî’nin genel olarak bütün İslam ilimleri için öngördüğü epistemolojik yenilenme arasında kelâm ilmi özelinden hareket edilecektir. Onun kelâm ilminin klasik yapısında hangi noktaları sorunlu bulduğu ve bu sorunların aşılması için nasıl bir yol izlenmesi gerektiği noktasında sunduğu öneriler bu çalışmanın ana konusudur.

Kelâm ilmini ortaya çıkaran temel nedenlerin başında ilk olarak, ilk müslüman toplumun yaşadığı tecrübeler ve sosyal olaylar etkili olmakla birlikte; ilmin sistemli bir yapı halini almasında, müslüman coğrafyanın genişleyerek farklı kültürlerle teması sonucu, İslam dininin kendi ilkelerini karşıtlarına savunma amacı merkezi rol oynamaktadır. Tarihte farklı kültürlerle karşı İslam'ı savunmayı kendine bir amaç edinerek ortaya çıkan bu ilmin, günümüzde aynı rolünü, bu kez Batı düşüncesi karşısında yerine getirmesi beklenmektedir. Bu sebeple yenilenen bu durum karşısında, kelâm ilminin yenilenmesi de kaçınılmaz görünmektedir. Bu çalışma, bahsedilen gereklilik karşısında bir cevap üretme çabasına dayanmaktadır.

İlim ile meşgul olmanın lezzetini tattıran hocam Musa Şimşekçakan'a; ilim hayatının vazgeçilmezi olan sorgulamanın önemini ve nasılını öğreten hocam M.Yaşar Soyalan'a; çalışma konumun seçiminde beni yönlendiren ve cesaretlendiren Doç.Dr. Ramazan Yıldırım'a ve çalışmam ile yakinen ilgilenip değerli yorumlarını ve desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Hüseyin Aydın'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Ayrıca tezimi değerlendiren ve katkılarını sunan değerli jüri üyesi hocalarıma; tez sürecinde beni sabırla dinleyen sevgili ablama ve desteğini esirgemeyen eşime bu vesile ile teşekkür ederim.

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ

GİRİŞ

I- Tezin Önemi ve Amacı

Kelam ilminin oluşumunu etkileyen ilk faktörler olarak, İslam toplumunun kendi siyasi meseleleri karşısında yaşanan tartışmalar gösterilebilir.¹ Bununla birlikte İslam coğrafyasının yayılıp genişlemesi sonucu farklı kültürlerle karşılaşılınca, Kelâm ilmi de farklı bir boyut kazanmıştır. Bu genişlemeye paralel olarak, mezkur ilmin konuları ve tartışmaları da değişmiş ve farklılaşmıştır. Kelam mezheplerinin en eskilerinden sayılan Mutezile, özellikle İslam dışındaki kültür ve din mensuplarının, ilahiyat ile ilgili meselelerde İslam akaidinin savunmasını yapmıştır. İslam düşüncesi, geçmişte karşı karşıya kaldığı farklı kültürlerle ve düşünce sistemlerine cevaplar üretmesi haline benzer, günümüzde Batı dünyasında ortaya çıkan modernleşmeye karşı cevaplarını üretme ihtiyacında olmuştur. Batı dünyasında bilim ve düşüncede yaşanan modernleşme, Müslüman alimler üzerinde de yer yer etkili olmuştur.

İslam düşüncesinde, kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıkan yenilenme arayışları, Kelâm ilmi özelinde de kendisini göstermiştir. Özellikle 19. Yy sonrası ortaya çıkan bu arayışlar, İslam coğrafyasının hemen bütün kesimlerinde var olagelmıştır. Ülkemizde Abdullatif Harputi²; İzmirli İsmail Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Şeyhul İslam Musa Kazım; Mehmed Akif; Elmalılı Hamdi Yazır gibi isimler, Kelâm ilminde bir yenilenmenin gerektiği düşüncesinde olmuşlardır.³ Mısır'da ise Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Ferid

¹ Kelâm ilminin oluşumunu etkileyen ilk faktörler konusunda bkz: Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik yayıncılık, Ankara 1992.

² Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, 1981, s. 62-64; Fikret Karaman, *Yeni Kelam ilmi düşüncesinin inşası ve Abdullatif Harputi'nin Rolü*, (Çevrimiçi) 25 Kasım 2013.

<http://www.kelam.org/toplantilar/2004/fkaraman.pdf>

³ M.Sait Özervarlı, "Son dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctima-i İlmî Kelam'ı"; *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 3, 1999, s. 159.

Vecdi; Hindistan'dan Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl gibi isimler Kelâm ilminde yenilenmenin gerektiği vurgusunu ilk yapanlardır.⁴

20.yy da ise özellikle Fazlur Rahman'ın görüşleri yeni bir Kelâm anlayışı olarak ele alınabilir. Fazlur Rahman, İslâmî ilimlerin yeniden yapılandırılması çabalarında, Kelâm ilminin yeniden gözden geçirilmesi hususuna yeterince değinilmediği kanaatindedir. Oysa kelâm, Kur'anî bir dünya görüşünün oluşturulması için vazgeçilmezdir. Seyyid Ahmed Han, çağın ihtiyaçlarıyla uyum arzeden yeni bir kelâma umutsuzca çağrıda bulunmuş ve kelâm yeniden formüle edilmedikçe, diğer bütün dinler gibi İslâm'ın da gerçek ve öldürücü bir tehlikeyle karşı karşıya kalmış olacağına kesin nazarıyla bakmıştır.⁵

Kelâmın yeniden yapılandırılması noktasında ise atılacak ilk adım, İslâm'da kelâm alanındaki gelişmelerin tarihî bir tenkidini yapmaktır. Bu tenkid, İslâm'daki düşünce ekollerinin Kur'an'ın dünya görüşünden ne ölçüde sapmış olduklarını açığa çıkaracak ve yeni bir kelâma doğru bize yol gösterecektir. Rahman, gerek Mutezile için gerekse Eş'arî mezhebi için olsun, bu düşünce ekollerinin, kendi kelâm sistemleri içerisinde tutarlı olsalar da, yer yer Kur'anî dünya görüşünden uzaklaştıkları kanaatindedir. Bu nedenle atılacak ikinci adım ise, Kur'an'ın dünya görüşünü bütüncül olarak anlamak ve kelâm ekollerine buradan hareketle yeniden yaklaşmaktır.⁶

Son dönem çağdaş İslâm düşünürlerinden Hasan Hanefî ise Kelâm ilminde açıkça bir yeniden yapılanmanın elzem olduğuna vurgu yapan bir isimdir. Kelâm ilminin tarihsel olduğunu düşünen Hasan Hanefî, nasıl ki bu ilmin oluşumunun temelinde Kadim Kültür temel olmuşsa, bugün Yeni İlmi Kelâmın oluşumunda ve sistemleştirilmesinde, modern Avrupa Kültürünün temel alınması gerektiği düşüncesindedir.⁷ Bununla birlikte Hasan Hanefî'yi Kelâm ilminin yenilenmesini savunan diğer düşünürlerden farklı kılan, onun Kelâm'ın

⁴ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 11.

⁵ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları Ankara 1999, s. 221.

⁶ Fazlur Rahman, a.g.e., s.219-220.

⁷ Hasan Hanefî, "Kelâm İlminin Tarihselliği", *AÜİFD*, (XLV) 2004, S.1, s. 270.

tartışılmaya açık olmayan İlahiyat, Nübüvvet ve Sem'iyat konuları üzerinde de bir yenilenmenin şart olduğu görüşüdür. Bu düşüncesiyle onun Kelâmı bir çeşit antropoloji ilmi haline getirme arzusunda olduğu görülür. Ona göre antropoloji geleceğin teolojisidir. Her teoloji dogmatik (kelâm) başarısızlığa mahkum edilecektir. Şayet teoloji yaşamını sürdürmek istiyorsa, klasik manası ile ortadan yok olup antropoloji olarak tekrar doğmak durumundadır.⁸

Mevcut çalışma, yüzyılımızın önemli düşünürlerinden Muhammed Abid el-Câbirî'nin, Kelâm ilminde yaşanacak bir yenilenmenin, epistemoloji üzerinden olması gerektiği kanaatini ortaya koymaya yöneliktir. Câbirî'nin çalışmaları ağırlıklı olarak İslam düşünce tarihinin yapısal bir analizi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu analizin ardından Câbirî, bir yeniden yapılanma projesi sunmaktadır. Tezimiz, söz konusu yeniden yapılanmanın nasıl bir paradigma üzerinden gerçekleşeceğini tahlil etme üzerinde duracaktır.

II-Tezin Kapsamı ve Sınırları

Câbirî, yeniden yapılanma projesini yalnızca belli bir ilim dalı ile sınırlamaz. Onun yenilenme çabaları bütün bir İslam düşüncesini kapsamaktadır. Bu açıdan öncelikle, bizim tezimizin önemi, onun bütün bu gayreti içerisinden yalnızca Kelâm ilmi ile ilgili olanını ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki, bu durumun bir uzantısı olarak yer yer Kelâm ilminin sınırları dışına çıkılması zorunda kalmıştır.

Çalışmamız Kelâm ilminde epistemolojik bir yenilenmenin ne şekilde olacağını ortaya koyma gayretinde olduğundan, Kelâm ilminin pratik meseleleri –örneğin Allah inancı, peygamberlik, insan hürriyeti, mucize, hilafet vb.- hakkında yazarın düşüncelerine sınırlı ölçüde değinilmek durumunda kalmıştır. Bununla birlikte yazarın pek çok farklı eseri bulunmakla birlikte, bizim çalışmamızın mihenk noktasını oluşturan epistemoloji konusunu analiz ettiği

⁸ Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M.Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, S:XIII, s.520. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefi'nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.

“*Bünyetu’l-aklî’l-Arabî*”⁹ eseri çalışma için temel kaynak kabul edilmiştir. Bu eser, söz konusu epistemolojik yenilenmeyi detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, yazarın düşün dünyasına hakim olan ideoloji ve epistemoloji arasında yoğun bir ilişki bulunduğu kanaati de göz ardı edilmemiştir.

III- Tezin İçeriği ve İzlenen Yöntem

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Câbirî’nin Klasik Kelâm ilmini dahil ettiği Beyânî düşünce sistemi incelenecektir. Belirtildiği üzere Beyânî düşünce Câbirî’nin bütün bir İslam düşünce tarihini okumada yaptığı sınıflandırmanın ilkidir. Beyânî düşüncenin analizi ortaya konmadan kelâm ilminin yapısını analiz etmek eksik bir inceleme olurdu. Bu sebeple, ilk olarak Câbirî’nin bütün bir beyânî bilgi sistemi ile ne kastettiği ortaya konulacaktır. Ardından, söz konusu bilgi sistemi içerisinde görülen, Klasik Kelâm ilminin yapısının, yazar tarafından beyân ile kurduğu ilişki gözler önüne serilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, yeniden yapılanma projesi için temel alınan burhanî düşüncenin, ilk bölümde olduğu gibi genel olarak yapısı ortaya konacaktır.

Üçüncü bölümde, Kelâm ilminde bir yenilenmenin hangi dinamiklerden hareketle olabileceğine yoğunlaşılacaktır.

Tez içerisinde analitik bir yöntem izlenmeye gayret edilecektir. Nesnel bir bakış açısı ile konu irdelenecektir. Bununla birlikte yer yer öne sürülen iddialara yönelik eleştirel bir tutum sergilenecektir. Fakat belirtmek gerekir ki, yazarın öne sürdüğü her bir iddia esasında ayrı birer tartışma konusu teşkil edebileceğinden, mümkün olduğunca konunun sınırları içerisinde kalınacak ve öncelikli olarak

⁹ Söz konusu eser Türkçe’ye Burhan Köroğlu, Ekrem Demirli ve Hasan Hacak tarafından “Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı (Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)” adıyla tercüme edilmiştir.

Câbirî'nin yeni bir Kelâm epistemolojisi için neler sunduğunun tespiti yapılmaya gayret edilecektir.

IV. Câbirî'nin Düşünce Dünyasına Genel Bir Bakış

Muhammed Âbid el-Câbirî, 1936-2010 yılları arasında yaşamış, çağdaş İslam düşüncesinin en önemli entelektüellerindendir. Bir felsefe profesörü olarak hayatını tamamlamış olmakla birlikte, eserlerinde ele aldığı konular oldukça çeşitlidir. Çalışmaları arasında özellikle bilgi problemi önemli yer tutmaktadır. Bununla birlikte çağdaş Arap düşüncesi, Arap dilinin kökeni ve yapısı, Batı ve İslam gibi konularda da dikkate değer görüşleri bulunmaktadır.¹⁰

Arap-İslam düşüncesinin yetiştirmiş olduğu bir entelektüel olarak, Câbirî'yi anlamada yapılacak ilk adım, onun ortaya çıktığı şartlar hakkında genel bir bilgi sahibi olmaktan geçer. Bu noktada konuyu biraz geriye götürmüş olmakla birlikte, Câbirî'nin düşünce dünyasını şekillendiren unsurlardan biri olarak, Arapların 1967'de İsrail karşısında aldığı yenilgiden bahsetmek yerinde olacaktır. Gerek Kuzey Afrika'nın, gerekse diğer Arap ülkelerinin sömürge olmaktan çıkıp bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından Arap dünyasında yaşanan en önemli olay olarak 1967 İsrail yenilgisi gösterilir. Arapların İsrail karşısında yenilgisi, Arap dünyasında derin bir geçmişe dönüş ve özeleştirinin doğmasına yol açmıştır. Bu yenilgi, her ne kadar, Arap dünyasında hâkim olan rejimlerin değişmesi noktasında beklenen etkiyi yaratmasa da, dinle devlet ve toplum arasındaki ilişkide çok ciddi değişikliklerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. 1967 öncesi laik/sosyalist/kraliyetçi Arap dünyası, dinî alanın kapsamını daraltmada ve her türlü metoda başvurarak, dini siyaset dışına çıkarmada başarılı olmuştu. Fakat bu yenilgi, Arap halkının en hassas duygusal ve psikolojik temellerine dokunmuştur. Dine “dönüş” belli somut ihtiyaçlara bir cevap ve Arap

¹⁰ Câbirî'nin eser ve makalelerinin geniş bir özeti için bkz: <http://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2008/documents/cv-en.pdf> 17 Aralık 2013 (Çevrimiçi).

toplumunda görülmeyen, ya da engellenmiş yeni sosyal ve siyasal eylemlere yönelik itici bir güç oluşturmuştur.¹¹

Câbirî, yaşanan 1967 yenilgisi sonrasında Arap dünyasında oluşan entelektüel diriliş hakkındaki *Nahda/Uyanış* düşüncesinin gelişmiş bir formülasyonu olarak nitelenmiştir.¹² Onun eserlerini ve düşünce dünyasını okumadan önce bu hususu bilmek, ortaya koyduklarını ve yapmaya çalıştıklarını anlamamıza yardımcı olacaktır. Bugün Câbirî hakkında yöneltilen ilk eleştiri onun bir Arap milliyetçisi olduğu yönündedir. Hatta bu sebeple, eserlerinin okunmasının bir anlamı olmadığı düşüncesi dahi ilim çevrelerinde kendisine yer bulur. Bazen de bu noktaya takılıp kalmak, onun çalışmalarının asıl hedefini yakalayamamakla sonuçlanmıştır. Örneğin, onun ortaya koymuş olduğu bilgi sistemleri arasından, beyânî aklı, sırf Arap düşüncesinin özgün bir ürünü olduğu için, diğerlerine oranla daha aslî bir unsur saydığı ve pozitif anlamda yücelttiği iddiaları gündeme gelmiştir.¹³ Bu büyük bir hatadır. Zira Câbirî, aslında Arap düşüncesinin bir ürünü olan beyânî değil, Yunan düşüncesinin bir ürünü olan burhânî esas almakta ve beyânî ancak ona tâbi olduğu müddetçe değerli görmektedir. Milliyetçi yaklaşımını benimsememekle birlikte, eserlerinin yalnızca Arap dünyası ile sınırlı olmayıp, bütün bir İslam düşünce geleneğini ele alan ve etkileyen yapısının, görmezden gelinmesinin, doğru bir tutum olmayacağı kanaatindeyiz. Kendisi, en önemli teliflerinden sayılan “*Nakdu'l-Akli'l-Arabî*” serisinde, İslam ifadesine yer vermemesinin açıklamasında, bu konunun bilincinde olduğunu belirtir ve bunun kasıtlı bir yaklaşım olmayıp, her iki sıfat arasında bir ayrım görmediğini söyler. Fas kültürü açısından –ki bu açıdan bakıldığında Türk demek Müslüman demektir yargısının hakim olduğu duruma benzer- İslamî veya Arap sıfatları arasında bir fark olmadığı görüşünün bir

¹¹ İbrahim M. Ebû-Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Mana Yayınları, 2005, s. 95.

¹² Ebû-Rabi', a.g.e., s. 356.

¹³ Yasin Aktay, *Aklın Sosyolojik Soykütüğü*, Toplum ve Bilim, No.82, 1999, <http://www.mehmeteminakin.com/html/modules/Dosyalar/pdfdosya/d39.pdf> (Çevrimiçi) 18 Aralık 2013.

tezahürü olduğunu; bu nedenle şahsının her iki sıfat karşısında fark gözetmesini gerektirecek hiçbir ‘hassasiyete’ sahip olmadığını vurgular.¹⁴

Câbirî’nin eserlerine bakıldığında, bütün hedefinin, İslam düşüncesinde bir yeniden yapılanmanın gerçekleşmesine yönelik olduğu açıkça görülür. Kendisinin bu noktada attığı ilk adım ise, İslam düşüncesinin epistemolojik yapısının sıkı bir analizini yapmak şeklindedir. Câbirî’nin, Arap-İslam düşüncesinde hâkim olan bilgi sistemlerinin temellerini, sistematik bir araştırmayla ele alırken, Fransız yapıbozumcu filozofların düşüncesinden yararlandığı ileri sürülür.¹⁵ Bununla birlikte, Câbirî’nin, yapısalcılıktan yararlandığı kanaati de hakimdir. Yapısalcılık aracılığıyla, bilimsel veriler sunabileceği bir bütünlükten bahsetme imkânı elde etmiştir.¹⁶ Böylelikle o, İslâm düşüncesinde hâkim üç temel yapının varlığını iddia etmiştir. Bu yapıların birbirleri ile olan ilişkilerini incelemede yapıbozumdan destek almıştır. Bu açıdan bakıldığında, onun yapısalcı olmaktan ziyade, yapısal analizi, yapı-bozum için stratejik bir amaç olarak kullandığı; gerçekte onun yapmak istediğinin “Arap/İslam kültürünün geçmişinin tam bir yapıbozumu” olduğu söylenebilir.¹⁷

Câbirî’nin Arap/İslam kültürünü bu şekilde okuması sonucu ulaştığı durum, İslam düşüncesinde üç temel epistemolojik sistemin hâkim olduğu yönündedir. Ona göre İslam düşünce tarihi, bu üç yapının, bazen tek başına; bazen de birbirleri ile olan ilişkilerinin tarihidir. Beyân, burhan ve irfan olarak isimlendirilen bu bilgi sistemleri, kişi, onu fark etmeksizin ve seçmeksizin yönlendiren belirleyicilere ve otoritelere sahiptir.

Arap-İslam kökenli olmakla orijinal bir bilgi sistemini temsil eden beyân, İslam düşüncesinde hâkim olan ilk bilgi sistemidir. Câbirî, beyânı, bir bilgi eylemi olması açısından, gösterme ve açığa çıkarma; anlayış ve anlatma olarak

¹⁴ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*; s.10.

¹⁵ Ebû-Rabî’, a.g.e., s.358

¹⁶ İbrahim Keskin, “Arap-İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânî/Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, UÜİFD, C.19, S.1, 2010, s.273.

¹⁷ İbrahim Keskin, a.g.m., s.273; Ayrıca detaylı bir inceleme için bkz: İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el- Câbirî’de Din Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Bursa 2009.

niteler. Halis İslam ilimleri olan dil ve din ilimlerinin bina ettiği bilgi dünyası anlamındadır. Beyâni bilgi sistemi, Arap dilinin, Arap-İslam düşüncesinin mantığı olarak kabulüyle şekillenmiştir. Câbirî, bu bilgi sisteminin lafız/mana, asıl/fer', cevher/araz şeklinde üç temel kavram çifti ekseninde düşünceye yön verdiğini belirtir.

Arap-İslam düşüncesinde hâkim olan ikinci bilgi sistemi ise, irfâni bilgi sistemidir. Bu bilgi sistemi, Kadim kültürler ile karşılaşılması sonucu Arap-İslam düşüncesine girmiştir. Hermetik bir yapı arzemesi sebebiyle Câbirî'nin irrasyonel olarak kabul ettiği bu bilgi sisteminin iki temel kavram çifti vardır. Zahir/batın, velayet/nübüvvet. Bu bilgi sisteminde bilgiye ulaşma yolları, beyâni düşüncedeki gibi, Arap dilinin ve nassın yapısının yönlendirmesi şeklinde olmayıp, keşf ve ilhâm olarak görülmüştür.

İslam düşüncesinde vücut bulduğunu ileri sürdüğü üçüncü bilgi sistemini ise burhâni bilgi sistemi olarak adlandırır. Burhânın, bir bilgi eylemi olması, öncüllerden ve onlardan zorunlu olarak çıkan bir sonuçtan oluşan akıl yürütme ile gerçekleşir. Burhân, irfâni düşüncenin aksine, Câbirî açısından rasyonel olanı temsil edendir. Câbirî'yi bir düşünür olarak bir kaç kelime ile tanımlamak istediğimizde, bu kelimeler arasında en önemlisi "aklî rasyonel" olacaktır. İrfâni düşünceyi irrasyonel olarak kabul edip dışlayan Câbirî, beyâni dinî rasyonel olarak adlandırır ve burhânın karakteristiği olan rasyonelin yanında olması ile değerli kabul eder. Bir bilgi alanı olarak burhânın İslam düşüncesine girişi, tercüme yoluyla ve özellikle de Aristoteles'in tercümeleri ile olmuştur. Câbirî, beyâni düşüncenin yapısının, irfâni düşüncenin irrasyonel saldırıları sebebiyle zarar görmesi sonucu, beyâna destek olması amacıyla burhâni düşüncenin İslâm dünyasına dahil edildiğini iddia eder. Burhâni bilgi sistemini, diğer bilgi sistemlerinde olduğu gibi kavram çiftleri ile tanımlayacak olursak, beyân sistemindeki lafız/mana çiftine tekâbül eden lafızlar/akledilirler (makulât); gene beyândaki asıl/fer', ve cevher/araz çiftlerine karşılık gelen vacip/mümkün çiftini kullanmak zorunda kalırız.

Câbirî, bu üç bilgi sisteminin, yer yer birbirleri ile karışıklarını; bazen beyân-irfan (Kuşeyri örneği), bazen burhan-irfan (İbn Sina örneği), bazen de beyân-burhân (İbn Hazm örneği) şeklinde tarih boyunca etkileşim halinde bulduklarını iddia eder.

Burada, söz konusu bilgi sistemlerinin pratik anlamda yansımaları görmek açısından bir örnek olarak, onun Arap-İslam düşüncesinde ortaya çıkan ilimleri, bu bilgi sistemleri arasında nasıl tasnif ettiğine bakmamız yararlı olacaktır. İslam düşünce tarihi boyunca pek çok alim, ilimleri belli unsurları göz önüne alarak sınıflandırmada bulunmuşlardır. İslam düşüncesinde ilimlerin tasniflenmesi önemli yer tutar. Genel olarak Kindî ile başlatılan ilimlerin tasnif edilmesi çabasında bulunan isimler arasında Farabi, Ebu Hasan el-Amiri, İbn Sina, İbn Hazm ve Gazzâli de bulunmaktadır. Farklı yaklaşımlar olmakla birlikte tasniflendirme çalışmalarında göze çarpan, genellikle din-felsefe, yani akıl-vahiy ekseninde sınıflandırmaların yapıldığıdır.¹⁸ İlimlerin tasnifinde kullanılan ayrımlardan bazıları kabaca naklî-aklî ilimler; Arapça temelli ve Acem temelli ilimler; dinî ilimler-aklî ilimler şeklinde sıralanabilir. Câbirî ise bu şekilde bir tasniflendirmenin, İslâm düşüncesinde hâkim olan ilmi düşüncenin içyapısını, kullandığı mekânizmaları açıklamaktan uzak olacağı kanaatindedir. O, ilimlerin tasnifini, ileri sürdüğü bilgi sistemlerinden hareketle yapar. Buna göre, her bir epistemolojinin sahip olduğu kavram çiftleri ve mekanizmalar tarafından şekillenen ilimler bir çatı altında toplanmalıdır. Buna göre ilimleri üç temel kategoriye ayıran Câbirî'nin sınıflandırması şöyledir:

a)Beyân ilimleri: Nahiv, fıkıh, kelâm, belagat vb. Bunlar gaibin şahide kıyas edilmesine dayanan tek bir bilgi sisteminin tesis ettiği ilimlerdir. Bu ilimler Arapçanın aslî tedavül sahasıyla sınırlı olan bir sisteme dayanır.

¹⁸ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi" , *Sosyoloji Dergisi*, S: 22, 2011, s.534. İslam düşünce tarihinde ilk sistemli ve kapsamlı ilimler sınıflandırması Farabi tarafından yapılmıştır: Farabi, *İhsa'ul-Ulum*, Haz. Osman Emin, Dar'ul Fikr'ul-Arabi, 1949. Ayrıca İslam düşüncesinde ilimlerin sınıflandırılması hakkında detaylı bilgi için bkz: Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

b)İrfan İlimleri: Tasavvuf, Şîî düşüncesini, İsmailiyye felsefesi, Kur'an'ın batınî tefsiri, İşrakî felsefesi, kimya, tababet, astroloji, büyü, tılsım gibi ilim dalları olup, metod olarak "keşf, visal" ve "itme-çekme" gibi yollara dayanan bir bilgi sistemi tarafından üretilirler.

c)Burhan İlimleri: Mantık, matematik, fizik, ilahiyat daha doğrusu metafizik ilimleri gibi ilim dalları olup deneysel gözlemleri ve akıl yürütme yöntemlerini esas alan bir bilgi sistemi tarafından tesis edilmişlerdir.¹⁹

Câbirî açısından, İslam düşüncesinde ilimlerin sınıflandırılması, bu şekilde daha üst bir çerçeveden bakılarak yapılmalıdır. Birbirinden farklı olan bu ilimleri aynı çatı altında toplayan, söz konusu bilgi sistemlerinin kendi temel dinamikleridir. Burada göze çarpan bir husus vardır ki, İslam düşüncesini için siyasetin vazgeçilmez bir faktör olduğu; batı düşüncesinde bilimin felsefeyi etkilemesine benzer, İslam düşüncesinde de siyasetin etkisinin gözden kaçırılmayacak derecede önemli olduğunu savunan Câbirî, ilimlerin tasnifinde siyasete yer vermez.²⁰ Oysa düşünce tarihimizde ilim tasnifleri incelendiğinde siyasete ayrılan konum dikkate değerdir. Bu Câbirî tarafından yapılan bilinçli bir tercih ise, bu tercihin sebepleri araştırmaya değerdir. Aksi durumunda burada büyük bir eksikliğin bulunduğu inkâr edilemez.

Câbirî'ye göre, bugün İslam düşüncesinin en büyük sorunu yeniden yapılanma meselesidir. Müslümanlar, bugün modern dünya karşısında yüzyüze kaldıkları sorunların çözümü için, düşünce dünyalarında bir evrilme yaşamalıdır. Söz gelimi Avrupa düşüncesine bakıldığında, Avrupa düşüncesi temel olarak üç ana dönem içerisinde ele alınır: 1. Eski Çağ (Grek Latin); 2. Orta Çağ (Hiristiyani); 3. Modern Çağ. Câbirî'ye göre bu tasnif hakkında tartışmalar yaşansa da, bu durum, her bir düşünce çağının, bir sonraki için temel olduğunu

¹⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 378.

²⁰ Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 392. Câbirî'nin "Arap-İslam Aklının Oluşumu" ve "Arap-İslam Siyasal Akli" isimli eserleri, siyasetin İslam düşüncesindeki merkezi konumunu işlemektedir. Söz konusu eserler Kitabevi yayınları tarafından dilimize kazandırılmıştır.

değiştirmez. Avrupa düşüncesi süreklilik göstererek düşünce yapısında ilerlemeler yaşamıştır. Ama aynı durum Câbirî'ye göre Arap-İslam düşüncesi için geçerli değildir. Bugün İslam düşünce tarihinde bir çeşit dönemlendirme yapmak durumunda kalırsa, söz gelimi 1.Cahiliyye Çağı; 2. İslam Çağı; 3. Rönesans Çağı şeklinde bir düzenlenme yapılsa, bu ne kadar doğru olur? Câbirî, zihinlerimizde bu dönemlerin, her biri bir öncekini aşan merhaleler şeklinde bulunmadığına dikkat çeker. Bilakis, zihinlerde bu yapıların “üç bağımsız ada” şeklinde birarada bulunduğunu iddia eden Câbirî, bu durumun, Arap-İslam aydınının zihninde ‘kültürel zamanların çekişmesi’ halinde yaşadığına dikkat çeker. Bu durum, Arap-İslam kültür zamanı içerisinde rasyonelden irrasyonele, soldan sağa kolaylıkla geçişe imkân vermektedir. Câbirî bunu bir tür “kültürel gezginlik” olarak adlandırır ve bütün bunların sebebi olarak da “epistemolojik istikrardan yoksun olma” yı gösterir.

Bugün, Müslüman zihnin, bu sıkıntılardan kurtulmasını sağlayacak olan ‘sağlıklı bir epistemolojik’ duruşa sahip olmaktır. Bu, Arap-İslam düşüncesinin modern dünya karşısında cevap üretmesini sağlayacak olan yegâne yoldur. Câbirî, bugün İslam düşüncesinin yeniden yapılanmaya ihtiyaç duyduğunu açıkça dile getirir ve bunun gerçekleşmesi için önerisini sunar. Bu öneri, beyânın burhân ile temellendirilmesidir. İslam düşüncesi, bu çözümü tarihinde saklı tutmaktadır. O halde yapılacak olan kültürel mirasımız içerisinde bunu gerçekleştirecek potansiyele sahip yapının tekrar canlandırılmasıdır.

Bu çalışma, Câbirî'nin söz konusu yeniden yapılanma için sunduğu önerinin Kelâm ilmi açısından etkisini ortaya koymaya yöneliktir. Bu noktada ilk olarak belirtmek gerekir ki Câbirî, epistemolojik olarak gerçekleşmesi gereken yeniden yapılanmayı yalnızca Kelâm ilmi özelinde sunmaz. Emin el-Huli'nin tefsir ilminde yeni bir metodoloji sunması; ya da Hasan Hanefî'nin antropoloji temelli bir kelâm arzusu gibi yalnızca kelâm ilmine özgü bir yeniden yapılanma çabasında değildir. O, tek tek ilimler üzerinden hareket etme yerine, ilimleri oluşturan bilgi sistemlerinin ilişkilerinden hareketle bir yapılanmaya gidilmesi

arzusundadır. Bu çalışmanın özgünlüğünü teşkil eden ise, onun sunduğu bu önerinin kelâm ilmi üzerinde nasıl bir etki uyandıracakđı ve klasik yapısından ne yönlerden farklı olacakđı; bu farklılığı ile nelere cevap üreteceğini ortaya koyma amaçlı olmasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEYANÎ BİLGİ SİSTEMİ

1.1. Beyan Nedir?

Çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî, İslam düşünce tarihinde hâkim olan üç temel bilgi sistemi bulunduğu kanaatindedir. Bu bilgi sistemlerini Beyân, Burhan ve İrfan olarak isimlendiren düşünür, söz konusu epistemolojik yapıların, Arap-İslam düşünce havzasında ortaya çıkan ilimlerin, bu bilgi sistemlerinin sahip oldukları iç dinamiklerden hareketle şekillendiği kanaatindedir. Bahsedilen her bir bilgi sisteminin çeşitli mekanizmalara; özel işleyiş tarzlarına; kendilerine has kavramlara ve dünya görüşüne sahip olduğu belirtilir. Câbirî, klâsik kelâm ilmini beyânî düşüncenin içerisinde konumlandırır. Bu nedenle ilk olarak bu bölümde Beyânî bilgi sisteminin, kendine has yapısını oluşturan kavram çiftlerine; bu kavram çiftlerinin nasıl işlediğine ye verilecektir. Ardından Arap-İslam düşüncesinin özgün ilimlerinden olan Kelâm ilmini ne yönde şekillendirdiğine değinilecektir.

Bilgi, en genel anlamda, *bilimsel disiplinlerin ortaya koyduğu birikim* olarak ele alınabilir. Fakat belirtmek gerekir ki, bilimsel ile ifade edilen, yalnızca tabiat bilimlerinde karşımıza çıkan bilgi değildir. Daha genel olarak, sosyoloji, tarih, antropoloji, felsefe, ahlâk, kelâm gibi ilimlerinde kullandığı “ilmî” bilgi anlamındadır.¹

Kelam disiplini içerisinde de bilgi konusu önemli yer tutmaktadır. Bilginin kaynağı; bilgiye ulaşma yolları ve değeri gibi hususlarda Kelam âlimleri görüşlerini belirtmişlerdir². İslam düşünce tarihine bakıldığında bilgi konusunu işleyen âlimler mütekellimlerdir. Bilgi konusunu müstakil bir şekilde ilk ele alan mütekellim olarak ise genellikle İmam Maturidî'nin ismine yer verilir. İmam Maturidî bilginin ne olduğu, imkanı, değeri ve bilgi edinme yolları; bilginin nasıl meydana geldiği vb. meseleler hakkında görüşlerini ortaya koymuştur.

¹ Alparşlan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 13.

² Kelâm ilminde bilgi probleminin ele alınışı hakkında bkz: A. S. Kılavuz; T.Yücedoğru; C. Karadaş, *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yayınevi, 2003.

Maturidi'ye göre insanı ilme ulaştıran yollar, görmek, haberler ve “el-Iyân” yani duyu organları vasıtasıyla bilinen mevcudattır.³

Eş'arî kelâmında da Bağdadi, Bakıllâni, Cuveynî, Fahreddin Razi, el-İcî ve diğer pek çok mütekellim bilgi hakkında görüşlerini serd etmiştir. Cuveynî'ye göre ilim/bilgi bilineni olduğu gibi anlamadır.⁴Bununla birlikte gerek Gazzalî öncesi mütekaddimun kelâmcıları, gerekse Gazzalî sonrası Mütعاahhirun kelâmcıları olsun bilginin değeri, bilgiye nasıl ulaşılacağı ve bilginin kaynağı gibi konularda hemen pek çok alim görüşlerini bildirmiştir.

Çalışmanın bu bölümünde Câbirî'nin yeni bir kelâm epistemolojisi önerisini ele almadan evvel, onun klasik kelâm tarihinde, hâkim olduğunu iddia ettiği beyânî epistemolojinin yapısı ele alınacaktır. Bu noktada ilk olarak Câbirî'nin bilgi sistemi kavramı ile ne kastettiğini, eserinden yaptığımız alıntidan hareketle şöyle ortaya koyabiliriz: “Bilgi sistemi herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye, bilinçdışı yapısını kazandıran kavram, ilke ve uygulamaların toplamıdır... Kısaca bilgi sistemi herhangi bir kültürün bilinçdışı yapısıdır.”⁵ Daha açık bir ifade ile “Arap kültürünün kendi mensuplarına, bilgiye ulaşmak için esas alınması gereken bir temel olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamı”dır.⁶

Diyebiliriz ki bu tanımlamayla Câbirî, kurgusunu kendisinin yaptığı bilgi sistemlerinin, sahip oldukları çeşitli kavram, ilke ve tanımlarla, kültürü ve düşüncüyü şekillendirdiğine dikkat çeker. Her bilgi sisteminin, kendi içyapısı ile bütüncül olan kavramları vardır. Bu kavramlar çerçevesinde bilgi üretimi gerçekleşebilir. Söz gelimi, bu bölümü- Beyânî bilgi sistemi- oluşturan kavram çiftleri lafız-mana; asl-fer; cevher-arazdır. Beyânî bilgi sistemi içerisinde yer

³ İmam Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, Haz. Fethullah Huleyf, Hicret Yayınları, İstanbul 1981, s. 83; Muammer Esen, “Maturidi'nin bilgi kuramı ve bu bağlamda onun Allah, Alem ve Kader konusundaki görüşlerinin kısa bir tahlili”, *AÜİFD* (Haziran 2008), S.2, s. 46.

⁴ Mehmet Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*; S. 4, s. 96.

⁵ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev:Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 41-42.

⁶ Câbirî, a.g.e., s. 18.

alan ilim dalları, birbirlerinden farklı gibi görünseler de, bu kavram çiftlerinin etkisi altında oluşmuş ve yoğrulmuşlardır.

Beyan kelimesinin anlamı için sözlüklere baktığımızda, burada kelimenin “kişinin anlamlı, açık şekilde konuşması; gizli-kapalı olanı açığa çıkarma; müphem, kapalı tarafı kalmama;⁷ anlamına geldiğini görürüz. Kelimenin sözlüklerdeki anlamı genel olarak bu yöndedir. Fakat, hiç şüphesiz Câbirî açısından sahip olduğu anlam, burada yer verilen kök anlamlarından oldukça geniştir. Bu noktada ayrıca belirtmek gerekir ki, onun açısından beyan, Arap belagat ilmi içerisindeki dallardan –Meâni, Beyân ve Bedii- bir dal olarak da sınırlandırılmaz. Câbiri, beyani araştırmaların Tedvin Asrının başlamasıyla beraber, sözlü kültürden yazılı kültüre, yani “halk” kültüründen “bilgi” kültürüne geçişi sağlayan ilmi faaliyetlerin başında yer aldığına dikkat çeker.⁸ Konuyla ilgili Câbirî’nin şu sözleri açıklayıcı olacaktır kanaatindeyiz: “...Böylece tedvin asrında dil, nahiv, fıkıh, kelam ve belagat alimlerinin usul ve kaidelerini tespit ve tertip ettikleri bir bilgi sistemi olarak ‘beyân’, bilinçaltı seviyesinden, tabiri caizse, dilsel bilinçdışıktan yani spontanlıktan, bilinç seviyesine yani kanunlara tâbi ve sınırları belli, sistematik bir düşünme seviyesine yükselmiştir.”⁹

Câbirî, beyânî araştırmalar demekle, yukarıda yer verilen ilim dallarının hepsinde gerçekleşen araştırmaları kapsamaktadır. Zira onun açısından bu ilim dalları arasında hakim olan tek bir dünya görüşü vardır. Gene bu ilim dalları belli kavramlar sistemi ve düşünme yöntemi etrafında var olmuşlardır. Bu da “beyânî epistemolojidir.” Ayrıca Câbirî’nin de ettiği üzere şöyle bir gerçek de söz konusudur ki, “bu dönemde dil alimi, kelamcı; kelamcı ise nahivci; fıkıhçı da aynı anda nahivci ve kelam alimi idi.”¹⁰ Burada şu hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Câbirî, beyân alimleri olarak nitelendirdiği isimler arasında, özellikle nahiv, fıkıh ve kelâm ehline yer verir. Ama hadis ve tefsir âlimlerine yer vermez.

⁷ Refik el-Acem, Abdullah Halidi, George Ziynati, *Mevsuati-Keşaf Istilahati'l fünun ve'l ulum*, Mektebetu Lubnan Naşirûn 1996, C. I, s. 349.

⁸ Câbirî, a.g.e., s. 18.

⁹ Câbirî, a.g.e., s. 19.

¹⁰ Câbirî, a.g.e., s. 18.

Bunun nedenine dair bir cevaba, onun tedvin asrında ilimlerin müdevvin edilmesi (toplanması) hakkında savunduğu görüşlerden hareketle ulaşabiliriz. O, tedvin asrında ilim'in, genellikle hadis ve ona bağlı tefsir ve fıkıh için kullanıldığını belirtir. Burada ilim'in re'y karşıtı olarak kullanıldığı ve buna göre ilimin anlamının hadis, tefsir alanında kullanılan rivayetler olduğunu söyler. Yani hadis ve tefsir için ilim rivayet demektir. Bu sebepten olsa gerek Câbirî, beyân alimleri ifadesini kullandığında sık sık nahiv, kelâm ve fıkıh alimlerinden bahseder ve hadisçi ve tefsirci ifadesine yer vermez.

Bu noktada tekrar beyân kelimesinin anlamına dönecek olursak, kelimenin anlamıyla ilgili olarak Câbirî'nin, güvenilir bir kaynak olarak gördüğü İbn Manzur'un telifi olan *Lisan'ul-Arab* sözlüğünden hareket ettiğine şahit oluruz. Burada mevcut olan çeşitli anlamlarından hareketle Câbirî, kelimenin zaman içerisinde anlamının genişleyerek bir bilgi sistemini ifade edecek hale geldiğini iddia eder.

Bu noktada kelimenin *Lisanu'l Arab*'da ağırlıklı olarak şu anlamlara geldiği bilgisine yer verebiliriz:

b-y-n kök kelimesi Arap Kelâmında iki hal üzere gelmektedir. Ayrılık ve birleştirme anlamlarını ifade etme için kullanılır.¹¹

-Birleştirme, kavuşma, vuslat; (*beyn* kökünden hareketle)¹²

-Bilfiil ayırma; *fasıl*¹³

-Açıkça ortaya çıkma ve belirginlik (b-y-n)¹⁴

-Fasih konuşmak ve mesajını karşısındakine kabul ettirip benimsetmeye gücü yetmek¹⁵

-(b-y-n) *insan beyan sahibi canlıdır*.¹⁶

¹¹ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru'l-Maarif, Kahire, C. I, s. 403.

¹² İbn Manzur, a.g.e., s. 403; Câbirî, a.g.e., s. 21.

¹³ İbn Manzur, s. 404; Câbirî, a.g.e., s. 22.

¹⁴ İbn Manzur, s. 404; Câbirî, a.g.e., s. 23.

¹⁵ İbn Manzur, s. 404-405; Câbirî, a.g.e., s. 24.

¹⁶ İbn Manzur, s. 405; Câbirî, a.g.e., s. 24-25.

Câbirî'nin kelimenin anlamlarıyla ilgili yer verdikleri bu şekildedir. Her anlam üzerinde önemle durmasına karşın, bizim burada özellikle dikkatimizi çeken kelimenin son anlamıdır. Yazar da buraya ayrıca yoğunluk vermektedir. Kelimenin bu anlamının Zerkeşi, Zemaşeri, Cahız gibi büyük alimler tarafından da benimsendiğine dikkat çeken Câbirî, bu mana ile sözcüğün mantık anlamında kullanıldığına işaret eder. Örneğin Zemaşeri, “*Rahman, Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı. O’na beyânı öğretti.*”¹⁷ Ayetleriyle ilgili yaptığı açıklamada beyânı şöyle tanımlamaktadır: “Yüce Allah insanı diğer canlılardan ayıran özelliği beyan olarak ifade etmiştir. Beyan mantıktır (nutk: kelam), yani insanın içinde olanı ifade eden fasih sözdür.”¹⁸

Büyük âlim Cürçânî, beyân ilminin önemine dikkat çeker ve şöyle der: “Sen bu ilimden daha köklü, dallı budaklı, meyvesi daha tatlı, suyu daha yumuşak, ürünü daha bol ve daha aydınlık bir ilim bulamazsın. Beyân ilmi olmasaydı sen güzel elbiseler dokuyan, zinet eşyası yapanı inciler dizen, büyü üfleyen, bal toplayan, sana rengârenk çiçekler gösteren, tatlı ve olgunlaşmış meyveler toplayan bir dil bulamazdın. Bünyesinde barındırdığı bilgileri titizlikle ele alıp tasvir etmeseydi bu bilgiler hep gizli kalacaktı, bu bilgilerin nasıl bir görünüşe sahip olduğunu asla bilemeyecektin, ayın son gecesinin hilâli hep hilâl olarak kalacaktı (dolunayı hiç göremeyecekin), bu bilgileri gizlilik bürüyecek ve sayıya gelmez fayda ve güzelliklerin bilgisinden mahrum kalacaktın”.¹⁹ Bu ifadeler Arap-İslam kültüründe beyânın konumunu gösterir mahiyettedir.

Lisan-ul Arab dan hareketle Cabiri Beyan`ın, Arap dilindeki orijinal referans çerçevesinde “ayırma:fasl, ayrı olma:infisal, açık olma:zuhur, açığa çıkarma:izhar” anlamlarına geldiğini ifade eder. Buna göre “bir yöntem olarak beyan, ayırma ve açığa çıkarma; bir dünya görüşü olarak ise ayrı ve açığa çıkmış olma anlamlarına gelir.” Burada Câbirî'nin kelimenin anlamıyla ilgili yer verdiği

¹⁷ Rahman; 55/ 1-4

¹⁸ Ebul' Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşeri, *el-Keşşaf*; (Beyrut 1995, Darul- Kitabi'l-İlmiyye) C.IV, s. 433.

¹⁹ Cürçânî, *Delâilu'l İcâz- Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s.27.

genel bilgileri aktarmak isabetli olacaktır: “Öyleyse asıl önemli olanı vurgulayıp “beyan”ın dildeki orijinal referans çerçevesinde ayırma (:fasl), ayrı olma (infisal), açık olma (zuhur) ve açığa çıkarma (izhar) anlamlarına geldiğini söyleyelim. Bu ifade yukarıdaki bütün açıklamaların bir özetidir. Eğer “beyan”ın anlamlarını, beyânî bilgi sistemindeki yöntem ile dünya görüşü arasındaki ayırım esasına göre düzenlersek şöyle diyebiliriz: Bir yöntem olarak beyan, ayırma ve açığa çıkarma; bir dünya görüşü olarak ise ayrı ve açığa çıkmış olma anlamlarına gelir.”²⁰

Cabiri, kelimenin sözlük anlamının aynı zamanda bilgi sistemi olarak beyânî dünya görüşünü de yansıttığını belirtir. Bu dünya görüşü “süreklilik-bitişiklik(:ittisal) esasına değil de süreksizlik-ayrışım(:infisal) esası üzerine kurulu dünya görüşüdür.”²¹ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Cabiri’nin bu paralellik ile ne kastettiği açıklanacaktır.

Câbirî, Beyânî bilgi sisteminin, Arap-İslam düşüncesinde sahneye çıkmış ilk bilgi sistemi olmakla birlikte tamamen Arap-İslam kaynaklı orijinal bir bilgi sistemi olduğunu söyler. Bu bilgi sistemi Arap-İslam kültürünün kendi içsel ihtiyacının etkisiyle gerçekleşmiştir.²² Cabiri, beyânî bilgi sistemini kullanan ilimleri fıkıh, kelam, nahiv ve belagat olarak sıralar. Bu ilimleri beyânî ilimler olarak sıralamasının nedeni ile ilgili olarak, en temelde bu ilimleri tesis eden akıl yapısının tek bir akıl etkeni tarafından tesis edilmeleri olduğu bilgisine yer verir: “Şimdi şunu kesin olarak ifade edebiliriz ki, bahsedilen bu ilim alanlarının hepsinde Arapça hitap-söylem tek bir akli etken tarafından tesis edilmiştir. Tek bir akıl tarafından Yegane zihinsel mekanizma olan bu etkenin temelinde

²⁰ Câbirî, a.g.e., s .26.

²¹ Câbirî, a.g.e., s. 50; Burada kısa bir bilgi vermek gerekirse, Câbirî, süreksizlik-ayrışım esasını ile, Beyân alimlerinin dünya görüşünü oluşturan cevher-i ferd teorisine işaret eder. Cevher-i ferd, Alemde her şeyin bölünemeyen cevherlerden yaratıldığını; cevherlerin boşlukta birbirinden ayrı şekilde bulunduğunu ve onlara her an araz yaratan Allah sayesinde alemin devam ettiğini, Allah yaratmadıkça evrenin sürekliliğinin sağlanamayacağını yansıtan bir teoridir.

²² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvinu’l-Akli’l-Arabi*, Merkezi Dırasatu’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2009, s.128; Ayrıca bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, Kitabevi yayınları, Çev.İbrahim Akbaba, İstanbul 2001, s. 147.

“aralarındaki bir ilişkiden dolayı fer’e aslın hükmünün verilmesi” yatar. Nahivci ve fıkıhçıların tabirinde kıyas; mütekellimlerin tabirinde ‘şahide dayanarak gaib hakkında istidlalde bulunma’; belagatçıların tabirinde ise ‘teşbih’ denen olgudur. O halde bunun anlamı ortada tek bir epistemolojik temel var olduğudur. Tek bir bilgi sistemi denilebilecek bu olgu Arap-İslam ilimlerindeki teorik üretim sistemini tesis etmektedir. Bu bilgi sistemi *fer’in asla dayandırılmasına* yani Arapça beyanı tesis eden mekanizmanın aynısına dayandığı için biz onu *beyan bilgi sistemi* olarak isimlendireceğiz.”²³

Câbirî, beyânî bilgi sistemi dairesini dinî rasyonel olarak görmektedir. Bununla kast ettiği bir yandan bu düşüncenin oluşumunda dinî referansların kaynaklık etmesi iken, diğer yandan bunun akıla verdiği önemdir. Câbirî, İslam dininin ana kaynağı Kur’an’a bakıldığında, burada rasyonel ve irrasyonel arasındaki mücadelenin resmedildiğini söyler. Kur’an açısından tevhide inanmak rasyonel olan iken; şirk unsuru putlara tapmak irrasyonel bir tavidir: “*Yerde, gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, yer ve gök fesada uğrardı*”.²⁴ Câbirî, Kur’an ayetlerinden verdiği örneklerle tevhide inanmanın aklî bir zorunluluk olduğunu; bu haliyle de rasyoneli temsil ettiğini söyler.²⁵ Gene Kur’ana bakıldığında, Hz. İbrahim’in müşrik toplumu ile mücadele ederken verdiği cevaplarda, kıyas, teşbih ve temsile dayanan Arapça Beyân mantığından hareket etmektedir.

Cabiri açısından Beyânî düşünce tamamen dil merkezli bir bilgi sistemidir. Düşünür bununla ilgili olarak, Arap Aklı’nın kurucu dinamiklerinin incelenmesinde önceliğin Arapça’ya verildiği bilgisine yer verir. Bunun temel nedenlerinden biri olarak ise Arap’ın dilini kutsama derecesinde sevmesini; dilinin gücünü aynı zamanda kendi gücünün de bir otoritesi olarak görmesini gösterir. Zira yazara göre Arap’ın, karşısındaki kültürleri “A’cem” olarak nitelendirmesi de bundandır. A’cem açık ve fasih konuşamayan demektir. Oysa

²³ Câbirî, *Tekvinu’l-Akli’l-Arabi*, s. 131.

²⁴ Enbiya, 21/22.

²⁵ Câbirî, *a.g.e.*, s. 136-137.

Arap, “fesahat sahibi canlı”dır. Onun mahiyeti sadece “akıl” ile değil ilk olarak fesahatiyle belirlenir. Cabiri, Arap Aklı’nın dinamiklerinin araştırılmasına dilden başlanmasının son derece normal olduğunu; zira Arap’ın en büyük katkısının dil ve din olduğunu belirtir. Bunun dışında Kelâmî ve Fıkhî içerikli pek çok ihtilaf esasında dil kaynaklıdır. Zira Arapça gerek lafız, gerekse lafızlara yüklenen anlam zenginliğinden ve cümle terkiplerindeki çeşitlilikten dolayı birçok ihtilafın kaynağı halini almıştır.²⁶

Câbirî, Arap Aklı’nın dinamiklerinin ve mekanizmalarının incelenmesinde önceliğin Arap diline verilmesinin bir diğer nedeni olarak ise, Arapça’nın Arap Aklı’nın oluşumsal verilerinden biri olmasını gösterir. Zira Arap Aklının düzenli olarak yürüttüğü ilk ilmi çalışma Arapça’nın derlenip kurallarının konmasıdır. Câbirî’nin, Arap dilinin Arap-İslam Aklı üzerinde yarattığı etki hakkında ortaya attığı önemli bir iddianın burada değinilmesi yerinde olacaktır: “Arap Aklı’nın yürüttüğü ilk düzenli ve ilmi çalışma Arapça’nın derlenmesi ve kurallarının konması olmuştur. Bunun en temel sebebi fetihler sebebiyle A’cem nüfusun gittikçe Arap dünyasında artmasıyla Arap dili ve özellikle Kuran’ın dilinin anlaşılması konusunda sıkıntıların ortaya çıkmasıdır. Bu durum karşısında Tedvin Asrı’nda Arap dilinin bozulmamış yapısını korudukları inancıyla Bedevilerin kullandığı dile müracaat edilmiştir. Bedevilerin çöl hayatında, şehirden uzak yaşayarak Arap dilinin fasihliğini korudukları düşünülmüştür. Bu nedenle yalnızca Bedevi Arap’ın zihin dünyasını yansıtan bir dil oluşmuştur.”²⁷ Belirtmek gerekir ki Câbirî’nin bu iddiası oldukça sert ve -tabiri caizse- keskindir. Arap dilinin yalnızca bedevî zihin dünyasını yansıtmaması ve bu zihin dünyasının da İslam düşüncesinde oluşan bütün ilim anlayışına sirayet etmesi tezi, belli oranda haklılık taşımakla birlikte, genellemeye ulaştığında hakikatini kaybedecek mahiyettedir.

²⁶ Câbirî, *a.g.e.*, s. 75.

²⁷ Câbirî, *a.g.e.*, s. 76.

Arap-İslam düşüncesi üzerinde dilin rolünün büyük olduğu ve beyânî bilgi sisteminin de bizzat dil temelinde oluştuğunu görmekteyiz. Dilin, düşünce üzerinde aksi inkar edilemeyecek bir otoritesi mevcuttur. Dil ile düşünce arasında uygunluk olduğu biçimindeki anlayış, ilk olarak Platon, ardından Aristoteles tarafından savunulmuş, günümüzde de bazı filozoflar tarafından yeniden gündeme getirilmiştir.²⁸

Dilin sırf düşünme aracı olmayıp, düşüncenin; bilginin onun içerisinde şekillendiği kanaatinde olan Câbirî, ‘her dilin kendine özgü bir evren tasavvuru’ olduğunu belirtir.²⁹ Görüldüğü üzere Câbirî, Arapça’nın bundan farklı olamayacağı kanaatindedir. Ayrıca o; Arapça’nın derlenmesi işleminin Tedvin Asrı’nda, “bedevî”lerin zihin dünyasından hareketle yapıldığını belirtir. Fakat bu durumun Arap dilinin donuklaşmasına; Arapçanın çok daha zenginken, fasihliği konusunda güvenilir oldukları düşünüldüğünden, yalnızca bedevî’nin zihin dünyasıyla sınırlı kalmasına yol açtığını iddia eder.³⁰ Câbirî, farklı kültürlerle karşılaşmanın sonucu olarak dilde yaşanan değişimler sebebiyle, Arap dilinin bozulması endişesinin doğduğu ve bunun bir sonucu olarak dilin derlenmesi faaliyetine başladığını belirtir.³¹ Bu dönemde şehir hayatından uzakta oldukları ve yabancı dillerin etkisinden uzakta kaldıkları düşünüldüğünden bedevî dünyaya yönelinilmiştir. Burada uygulanan Arap dilinin kelimelerinin ve yapısının derlenmesi faaliyetinin çok ciddi ve titiz bir çaba olduğunun hakkını vermesine rağmen Câbirî, bu çabanın sonuç olarak Arap dilinin medenî olarak yoksul olmasına yol açtığını iddia eder.³² Özellikle Kuran’la kıyaslandığında bu durumun çok net bir şekilde belirginleştiğine dikkat çeken Câbirî, dilbilimci ve nahivcilerin derlediği Arapça’nın, “Kur’an dilinden daha dar kapsamlı, daha az

²⁸ Ali Osman GÜNDOĞAN, *Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi*, (Çevrimiçi)02.12.2013

<http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-Dusunce-ve-Varlik-Iliskisi.pdf>

²⁹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 77.

³⁰ Câbirî, *a.g.e.*, s. 77-78 .

³¹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 83.

³² Câbirî, *a.g.e.*, s. 88.

esnek, dolayısıyla uygarlık bakımından ondan daha geri” bir hal aldığını düşünür.³³

Bedevîlerin zihin dünyasını temel alarak derlenen Arapça ve onun dil kuralları sonucunda, Arapça’da iki önemli özelliğin ortaya çıktığını belirten Câbirî, bu özellikleri şöyle sıralar: *Tarihsel bir dil olmayış ve duyusal bir karaktere sahip oluş.*³⁴

Tarihsel bir dil olmayışı ile Câbirî’nin kastettiği, Arap dilinin Tedvin Asrında, bedevinin zihninden hareketle derlenmesi ve o dönemde kurallarının ve yapısının belirlenmesi ile gelişmesinin engellendiğidir. O dönemde konulan kurallar, nahivde olsun sarfda olsun değişmeden aynen devam etmiştir. Câbirî, böylece onların zamanının Arapçasıyla, günümüz Arapçası arasında kelimelerin doğuş biçimlerinde en ufak bir değişiklik olmadığını; bunun da Arapça’nın “tarihin üstünde, gelişmenin gereklerine olumlu karşılık vermeyen bir dil haline gelmesi”yle sonuçlandığını düşünür.³⁵

Duyusal bir karaktere sahip olması iddiasını ise, Arapça’nın doğduğu, en azından derlendiği ortamın, duyusal bir ortam olmasından hareketle açıklar. Ona göre bedevî Arapların içinde bulunduğu ortam, çöller gibi uzayıp giden bir ortamdır. Burada akan zamanın en önemli özelliği statik/durağan olması ve tekrardan ibaret olmasıdır. Çöl ortamında yaşayan bedevî zihnin zaman algısına benzer mekân algısı da bu hayattan etkilenmiştir. Onların içinde buldukları mekân çöl gibi sakin ve boştur (medeniyet, akıl ve tabiat açısından). Bu ortamda somut olan önceliklidir; burada her şey ya duyulur, ya görülür. Arap dili geçmişte bu ortamda bulunan zihin dünyası tarafından şekillenmiştir. Câbirî’ye göre bu şekillenme Arap dilinin kurallarının derlendiği Tedvin Asrından günümüze değin de hep süregelmiştir ve Tedvin asrının kıstaslarına bağlı kalındıkça da sürmeye devam edecektir.³⁶

³³ Câbirî, *a.g.e.*, s. 87.

³⁴ Câbirî, *a.g.e.*, s. 86.

³⁵ Câbirî, *a.g.e.*, s. 86.

³⁶ Câbirî, *a.g.e.*, s. 87.

Câbirî'nin Arap dilinin, Beyânî bilgi sisteminin en temel dinamiklerinden olduğu görüşüne açıklık getirmek amacıyla, Arapça'nın yapısı hakkında serdettiği görüşlerine yer verdik. Bu noktada tekrar, Beyânî bilgi sistemi hakkındaki görüşlerine dönecek olursak, onun beyânî araştırmaların genel olarak iki gruba ayrıldığı kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz: "Birinci grup 'söylemi (: hitap) yorumlama kuralları' ile ilgilenirken; ikinci grup 'söylemi üretme şartlarına' önem verir."³⁷

Câbirî, temelde Kuran üzerinde gerçekleştirilen beyânî söylemin yorumuna yönelik, bilinçli ilk kural koyma çabasının, tedvin asrında Mukatil b. Süleyman ile başlamış olsa ve Ebu Ubeyde, Ferrâ gibi alimlerin bu konuda çabaları bulunsa da, asıl olarak söylemin yorumunun kurallarının Şâfiî tarafından konulduğunu belirtir.³⁸ Şâfiî, beyânî " asılları (usulü) bir, dalları (furuû) ise türlere ayrılmış olan manaları kapsayan bir isim" olarak tanımlamaktadır.³⁹ Câbirî açısından bu durum, Şâfiî'den sonra beyanın yalnızca açık ve belirgin olma gibi anlamlara gelmeyip, kapsayıcı (câmi) bir isim olarak bir kavram halini alması olarak okunur: "Beyan, -en azından Kur'an söylemine göre- aynı zamanda hem kuralları konulmuş usuller hem de bu usullerin ifadesi için belirlenen özel bir yöntem anlamına gelir. İşte Şâfiî'nin er-Risalesinde yapmaya çalıştığı budur."⁴⁰

Câbirî, Şâfiî'nin beyânî, beş dereceye ayırdığını ve bu derecelerden üç temel kaynak ortaya koyduğunu söyler: "Bunlar Kitap, Sünnet ve Kıyastır. Sonra bunlara bir dördüncü 'asl'ı yani 'icma'ı ekler." Netice olarak dört usul/kaynak şöylece sıralanabilir. Önce Kur'an, sonra Sünnet, sonra İcma, son olarak Kıyas.⁴¹

Câbirî, Şâfiî tarafından konulan 'söylemin tefsirine yarayan kaide ve kanunlar'ın fıkıh usulüne ait bir teori olarak kalmadığına dikkat çeker. O,

³⁷ Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 26.

³⁸ Câbiri, a.g.e., s. 26.

³⁹ İmam Ebu Abdullah Muhammed bin İdris eş-Şâfiî, *Er-Risale*, Tahkik: Şeyh Halid el-Bâu'l Ammî, Dar'ul Kitab el-Arabi, Beyrut 2008 s. 47.

⁴⁰ Câbiri, a.g.e., s. 27.

⁴¹ İmam Şâfiî, a.g.e., s.48-49.

manaya delaleti bakımından lafız ve ifadelerin çeşitleriyle ilgilendiği kadar, düşünme metot ve yolları ile düşünüşün hareket noktaları ve mekanizması ile de ilgilenen bu teorinin, kalamcı, nahivci ve belagatçıların benimsediklerinin aynısı olduğunu söyler. Böylelikle Şafî'nin koyduğu bu kanunlar beyânî bilgi sisteminin temel kurucu unsurlarından birisi olmuştur.⁴²

Câbirî, “Kur’an ve Sünnette ‘söz sahibinin’ kastının anlaşılması ile uğraşan Şâfiî’nin”⁴³, söylemin yorumu kurallarını ortaya koyduğunu aktardıktan sonra, beyani araştırmaların ikinci grubu olan “söylemi oluşturma şartları” hakkındaki görüşlerine yer verir. Söylemi oluşturma şartlarının ise, ünlü Mutezilî Kelamcı Câhız tarafından belirlendiğini söyler.⁴⁴ Câhız’ın çabalarının, yalnızca ‘anlama’ ya yönelik olmayıp, daha ziyade ‘anlatma’ya yönelik olduğunu belirtir. Câhız, kişinin Arapça üsluplarını bilmesi gerektiğini düşünmektedir. Câbirî, Câhız’ın “ilginin dinleyici/okuyucu üzerine çevrildiği tarzdaki bir beyân ilmine bağlı olan bir bilgin” olduğunu söyler.⁴⁵

Câbirî, Câhız için beyânın söz söylemeye ait, kendine özgü şartları ve teknikleri olan bir bilim disiplini olduğunu belirtir. Ayrıca, onun, üstün nitelikli söz söylemenin şartlarını anlatırken, dinleyicinin beklentilerini karşılayacak konulara yer verdiğine dikkat çeker.⁴⁶ O, Câhız’ın söylemi üretme şartlarını şöyle özetler “Beyan, lafız ile mana, yani beyani bilgi sisteminin ana kurucu unsurunu oluşturan “çift”lerden birinin arasındaki uyum ve insicamı gerçekleştirmektir.”⁴⁷

Beyânın bir bilgi sistemi halini almasında, çok sayıda önemli isim sıralamakla beraber, Câbirî, İbn Vehb’in beyan araştırmaları üzerinde yaptığı etkiye önem verir. İbn Vehb’in *el-Burhan fi Vücuhi'l Beyan* isimli eseri oldukça önemlidir. Burada İbn Vehb’in akli, ‘bahşedilmiş’ ve ‘(deneyim, ders alma vb

⁴² Câbirî, a.g.e., s. 31.

⁴³ Câbirî, a.g.e., s. 33.

⁴⁴ Câbirî, a.g.e., s. 32.

⁴⁵ Câbirî, a.g.e., s. 33.

⁴⁶ Câbirî, a.g.e., s. 35.

⁴⁷ Câbirî, a.g.e., s. 40.

olaylar sonucu) kazanılmış' olmak üzere ikiye ayırdığını, birincisi Allah'ın insana bahşettiği potansiyel akıl olurken, ikincisinin Allah'ın insana bahşettiği beyânı –iyi/kötü; doğru/yanlış arasında ayırım yapma gücü- karşıladığını aktaran Câbirî, Beyan alimleri için akıl ve beyanın insanı ayakta tutan, birbiriyle içiçe geçmiş ve birbirini tamamlayan iki dinamik olduğunu belirtir. Bu durumu da “beyan şekillerinin, bizzat aklın tecellileri ve onun faaliyetinin tezahürü konumunda” olduğu şeklinde okur.⁴⁸

İbn Vehb'in , eserinde beyânın türlerini dörde ayırdığını belirten Câbirî, onları şöyle sıralar ve özetler:

-Akıl yürütme (i'tibar beyanı): Bu tür beyan duyularla anlaşılan ve duyularla anlaşılmayıp gizli olan; ve bu gizliliğin de bir takım akıl yürütme ve kıyas ile açıklanan beyandır.⁴⁹

-İtikat beyanı: Düşünen kişinin akıl yürütme sonucu ulaştığı bilgi, kişinin zihninde doğru, şüpheli veya batıl kategorilerinden birine dahil ettiği beyan türüdür.

-İbarenin Beyanı: İbn Vehb, burada ‘ibarenin tefsiri (söylemi yorumlama kuralları)’ ve ‘ibarenin telifi(söylemde bulunma şartları)’nı inceler. Câbiri, İbn Vehb'in ibareyi iki kısma ayırdığını anlatır: Birinci kısım, bütün dillerde ortak olan iken, ikinci kısım Arapçaya özgü ibaredir. Burada bahsi geçen “bir yoruma gerek duyan ve kıyas, akıl yürütme (:nazar ve istidlal) ve haber sayesinde bilinebilen üstü örtülü beyandır.”⁵⁰

-Yazı ile Beyan.⁵¹

Buraya kadar çalışmamız, Câbirî'nin, beyanı tanımlama kısmında ele aldığı konulara yoğunlaşarak, beyanın bir tanımını ortaya koymaya yönelikti. Burada ifade etmemiz gerekir ki, bir bilgi sistemi olarak beyânı, tek bir cümle ile özetlemek oldukça zordur. Zira beyân, oldukça komplike bir yapıya sahip bir

⁴⁸ Câbiri, a.g.e., s. 45.

⁴⁹ Câbiri, a.g.e., s. 45.

⁵⁰ Câbiri, a.g.e., s. 47.

⁵¹ Câbiri, a.g.e., s. 48.

bilgi sistemidir. Câbirî, bilgi sistemi olarak beyânı; kelime anlamı zamanla genişleyerek, kendine has bir metot ve dünya görüşünü tesis eden temel kavramlara sahip bir yapı olarak açıklar. Beyânın, “düşünsel etkinliği kendi etrafında odaklayan, kendi yapısı içindeki temel unsurları oluşturan bir takım kavram çiftleri” ne sahip olduğunu; bu kavram çiftleri sayesinde diğer bilgi sistemlerinden ayrılarak bütüncül bir sistem olarak var olduğunu görürüz. Bu kavram çiftleri ‘lafız-mana’, ‘asıl-fer’ ve ‘cevher-araz’ şeklindedir. Kelam olsun, fıkıh olsun, nahiv olsun; beyân bilgi sahasına dahil edilen bu ilimlerin hepsinin, söz konusu kavram çiftleri ekseninde cevaplar ürettiği; bu kavram çiftleri ekseninde varlık buldukları; ve gene bu kavram çiftleri ekseninde var oldukları Câbirî’nin önemli iddialarındandır. Câbirî’ye göre, bu ilimlerin aynı bilgi sahası içerisinde ele alınmalarındaki en temel sebep hepsinin ortak metot ve kavram çiftleri çerçevesinde var olmaları gösterilebilir. Ayrıca, o; bu ilim sahiplerinin genelde tek bir alanda uzmanlaşmış kişiler olmayıp, her iki veya üç alanda da uzman olmalarına dikkat çeker. Söz gelimi bir âlim aynı zamanda hem kelâm hem nahiv alimi olarak varlık gösterebilmiş ve yorumlarda bulunmuştur. Ayrıca örneğin nahiv ilmine bakıldığında bu ilmin illetler sahasında kelam ilminin temel ilkelerinden hareket ettiğini, kelam ilminin kimi kavramları ile kendi kavramları arasında paralellik kurdukları söz konusu iken, aynı nahiv ilmi usulünün belirlenmesinde tamamen usul-ü fıkha dayanılmıştır. Buradan hareketle Câbirî, yukarıda sıralanan ilimlerin aynı bilgi sahası içerisinde yer almaları gerektiğini düşünür.

“İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim” adlı eserinde Alparslan Açıkgenç, her medeniyette bilimsel sürecin takip ettiği tarihî yol değişik olsa da geçirdiği aşamaların aynı olduğuna dikkat çeker. Ona göre İslam medeniyeti eski Yunan medeniyeti ile aynı aşamalardan geçmiştir. O, bu eserinde İslam medeniyetinde bilimsel süreci bellir bir aşama takip eden bir tablo halinde ele alır. Burada, İslam dünyagörüşünün oluşum sürecinin başlamasını Hicri I. yy içerisinde gösterir ve bu süreçte bilgi edinme faaliyetlerinde bulunan isimler Sahabenin, Tâbiînin ve

Tebe-i tabînin önde gelen isimleridir. Hicri II. yy'da ise disiplinleşme aşaması başlamıştır ve İslam düşünce geleneğinin doğuşuna şahit olunmuştur. Bu geleneğin oluşumunda karşılaşılan isimler arasında Ebu Hanife, Vasıl b. Ata, Ata b. Ebu Rebbah vb. âlimler bulunur. Hicri III. yy. ise İslam düşüncesinde bilimsel bilincin oluşması ve bilimlerin doğuşunu kapsar.⁵² Burada artık fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ilimlerinin önemli isimleri, yüzyıllar boyunca otoritesini koruyacak eserler telif etmişler; ilimlerin kurallarını şekillendirmişlerdir.

Câbirî, bu nedenle bu ilimlerin ortaya çıkış sürecine ve ortaya koyduklarına dikkat çeker. Ortaya konan ilimler, günümüz dünyasında ilimlerin sınıflandırılmasından hareketle bakıldığında, ilahiyat alanına dahil edilen ilimlerdir. Burada konulacak kurallar, bu ilimlerin doğuşuna sebebiyet veren nassların yapısı, anlaşılış biçimi, yorumlanması, nasslara yönelik yaklaşımlar gibi hususlar il sınırlı olmuştur. İşte Câbirî, İslam dünyasında bilginin şekillenişinde teoloji-nass eksenli bu yapıya “beyân” adını vermiştir.

Sonraki bölümler, söz konusu kavram çiftlerinin, beyânî epistemoloji dairesinde, nasıl işlevsellik gösterdiklerini; ve daha özel olarak bu kavram çiftlerinin Kelâm ilmi içerisindeki etkisini ortaya koymaya yönelik olacaktır.

1.2. Lafız ve Mana

Bu bölümde, “lafız ve mana” kavram çiftinin Beyânî epistemolojide nasıl bir ilişkiye sahip olduğunun belirlenmesinin ardından, bu kavram çiftinin Kelâm ilmi açısından etkisi ortaya konacaktır.

Cabiri, lafız-mana ikilisinin Beyânî bilgi sisteminin temel epistemolojik problemi olduğunu iddia eder. Ona göre, bu problem beyânî bilgi sistemini meydana getirmiş ve Tedvin asrından bugüne değin bu sistemi hep beslemiştir.

Beyânî epistemolojide lafız ve mana ilişkisinin kurallarının nasıl belirlendiği konusuna Cabiri, ilkin ‘beyânî araştırma ve çalışmaların bütününde

⁵² Alparslan Açıkgenç, İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim, İsam yayınları, İstanbul 2006, s.58-59.

lafız ve mananın açıkça birbirinden kopuk ve ayrı iki varlık olarak görüldüğü⁵³ tespiti ile başlar. Ayrıca Arapçada lafzın, daha başlangıcından beri ‘mana’dan ayrı olarak müstakil bir varlığa sahip bir yapı şeklinde düşünüldüğünü ekler. Bu durumun, dilbilimcilerin, dildeki sözcükleri bir araya getirip sözlük hazırlarken izledikleri yöntemde açıkça görüldüğünü belirtir. Bu yöntem Halil bin Ahmed’e aittir. Harf kombinezonları sayesinde Arapça’da hiç bir manası olmasa dahi, kelime olarak kabul edilen sayısız sözcük oluştuğuna dikkat çeker. “Mühmel” olarak isimlendirilen ve bir manayı ifade etmek üzere konulmamış olsa dahi, varlığı kabul edilen sözlerin olması, Câbirî’ye göre, Arap dilinde başlı başına lafzın manaya olan üstünlüğünü göstermektedir. Lafız-mana ilişkisi noktasında bir husus daha göze çarpar. Arapça’daki kelimelerin köken-türeme ilişkisi. Ona göre Arap dilinin kurallarını, kelime vezinlerini ve çekim kaidelerini belirleyenler, dilin anlam örgüsünü oluşturmada “Kabile Sistemi”ne öykünmüşler ve bütün lafızları belirli kökenlere (kabile reislerine) dayandırmışlardır. Daha sonra bu kökenlerin her birisine (usûl), ne olursa olsun, kelimelerin dizilişi ne kadar değişirse değişsin, değişmeyecek olan bir anlam tayin etmişlerdir. Ardından bu anlamları, söz konusu kök kelimeden türeyen (furû) diğer kelimelere nispet etmişlerdir. İşte buna “Büyük İştikak” denir. Örneğin d-rb, r-b-d, r-d-b... kelimeleri aynı harflerden oluştuğu için hep aynı anlam örgüsü etrafında dolaşırlar. Câbirî, “ümmî” kelimesine de anaya ait olma ve okuma-yazma bilmeme anlamlarının verilmesini, Arapça’nın bu özelliğinden hareketle açıklamaya çalışır. Oysa kelimenin Kur’anî kullanımını, daha ziyade Ehl-i Kitab’a mensup olmama şeklindedir.⁵⁴ Bunun dışında Beyânî epistemolojideki lafız-mana ilişkisinde var olan problemlerden bir diğeri ise dilin kaynağı ile ilgili tartışmalardır. “Dilin kaynağı ile ilgili tartışmalarda, dilin kaynağının insanların belirli kelimeleri kullanma noktasındaki uzlaşmaları (:muvaddaa) mı yoksa ilahi

⁵³ Câbirî, a.g.e., s. 53.

⁵⁴ Câbirî, *Kur’an’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2010, s. 139-140.

bir belirleme ve ilham mı olduğu tartışılmıştır.”⁵⁵ Cabiri bu tartışmanın sosyolojik veya dilbilimsel kaygılarla yapılmayıp bizzat Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmanın bir uzantısı olduğunu iddia eder.⁵⁶ Bunun açıklamasını ise, ‘her iki ekolün, kendi mezheplerinin sahip oldukları doktrinler çerçevesinde konuya yaklaşımları sonucu oluştuğu’ şeklinde yapar. Zira, Mutezile, kendi kelâmî doktrinleri çerçevesinde, dillerin oluşumunda ilahi bir zorunluluğun olmayıp, insanlar arasında bir uzlaşım ile (muvadaa) gerçekleştiğini savunurken, Ehl-i Sünnet âlimleri de, kendi kelâmî doktrinlerinden hareket ederek, dillerin İlahi bir belirleme ve Allah’ın Hz. Adem’e isimleri öğretmesinin bir sonucu olarak meydana geldiğini savunur.

Burada belirtmek gerekir ki, Câbirî açısından, lafız-mana arasındaki ilişki, yalnızca dil problemi olarak sınırlandırılmaz. O, ortaya koyduğu örneklerden hareketle, söz konusu ilişkinin, Arap Akli açısından doğru düşünmenin bir yolu olarak görüldüğünü tespiti çalışır. Bununla ilgili, kritik bir örnek olarak, Sibeveyh’in *Kitab*’ının, teamülen bir gramer/nahiv kitabı olarak görülmesine karşın, yalnızca bu haliyle sınırlandırılmayacağına dikkat çeker. Câbirî, nahvin, “sadece Arapçanın doğru bir şekilde konuşulmasını ve yazılmasını öğreten kaideler olmayıp, bundan daha çok, bu dilin içerisindeki düşünüş, ‘ilke ve kaideleri’ olduğunu belirtir.”⁵⁷

Çalışmamız, Câbirî’nin Kelam ilmini okuyuşu ve sunduğu bilgi sistemleri içerisinde Kelâm ilmini konumlandırışı üzerine yoğunlaştığından, burada lafız-mana problemiğinin yapısal incelemesini derinlemesine sunamıyoruz. Fakat bu problematik içerisinde en dikkate değer hususlardan olan “nahivin Arapça’nın mantığı” olduğu görüşüne yer vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Nitekim bu konu, yalnızca dil ile ilgili olmaktan çıkıp, beyânî bilgi sisteminin, temelde Arapça eksenli bir bilgi sistemi olduğu iddiasını açıklayıcı mahiyettedir.

⁵⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 54.

⁵⁶ Câbirî, a.g.e., s. 55.

⁵⁷ Câbirî, a.g.e., s. 58.

Câbirî, Klasik nahivcilerin tabiriyle, nahvin Arapçanın mantığı olduğu konusuna son derece önem verir. Bu kanaatte olan Sibeveyh ve İbn Cinni gibi ünlü nahiv alimlerinin örneklerine yer vermesinin ardından, bir çeşit burhan-beyan karşılaştırması olarak okunabilecek, ‘Aristoteles’in Kategorileri’ ile ‘Arap Nahvindeki Türemiş (Müştak) Kelime Grupları’ arasında bir karşılaştırma örneği sunar.⁵⁸

Tablo I, Câbirî’nin Beyâni ve Burhâni bilgi sistemlerini karşılaştırma imkanı sunmaktadır. O, her iki tabloda bazı karşılıksız boş hanelerin bulunmasını, her iki düşünce sistemi arasında tam ve yüzde yüz bir denkliğin ve paralelliğin olmayışı; dahası bu durum sebebiyle, her iki düşüncenin tam olarak birbirini anlamasının da imkansız oluşu şeklinde okur.⁵⁹ Beyân, Arapça nahvine dayalı bir düşünce sistemidir. Burhan ise, Yunan mantığına- belki bu noktada gramerine de diyebiliriz- bir düşünce sistemidir. Mantık ve gramer arasında yapılan bir kıyasın yansımasıdır burada karşılaştırılan.

Aristoteles’in Kategorileri	Arap Dilindeki Türemiş Kelime Grupları
Cevher	Fiil
Nicelik	İsm-i Merre; Mubalaga siygaları
Nitelik	İsm-i Heyet; Sıfatu’l-Müşebbehe; İsm-i Tafsil siygaları
İzafet	?
Mekân	İsm-i mekân
Zaman	İsm-i zaman
Vad’ (Durum)	?
Mülkiyet/aidiyet	?
Fiil	İsm-i Fail
İnfial	İsm-i Meful
?	Mastar
?	İsm-i Alet

TABLO: I

⁵⁸ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.65.

⁵⁹ Câbirî, a.g.e., s. 66.

Esasında Câbirî'nin yapmış olduğu bu kıyas, hep süregelen bir tartışmanın resmedilişidir. Mantık ile dil ve gramer arasındaki ilişkinin, mahiyeti çok öncelere dayanan bir tartışma konusu olduğu söylenebilir. Bu tartışmalarda, mantığın dil ve gramerden soyutlanarak biçimsel yapılar oluşturduğunu savunan görüşler olduğu gibi; mantığın, tarihî dillerden bağımsız olarak insan düşüncesinin evrensel ilkelerine dayandığını savunan görüşler de bulunmuştur.⁶⁰

Mantık ve gramer -çalışmamız içerisinde daha özel olarak Yunan Mantığı ve Arap nahvi- arasında bir ilişki olup olmadığı; aralarında bir kıyasın mümkün olup olamayacağı; nahvin olduğu noktada mantığa gerek olup olmadığı gibi tartışmalar Klasik dönemde hep yaşanmıştır. Nahvin/gramerin olduğu yerde mantık ilmini gereksiz gören âlimler olduğu gibi, mantık ilmini bütün ilimler için elzem sayan düşünürler de var olmuştur.⁶¹

Câbirî'nin de yer verdiği, nahiv ve mantık arasındaki ilişkiyi anlatan; nahvin Arapça'nın mantığı olduğu ve bu nedenle Yunan mantığına gerek olmadığı şeklindeki düşüncenin, Abbasi Halifesi Muktedir'in veziri İbn Furât'ın huzurunda Mattâ ve Sîrâfî arasında geçen tartışma, bu konuyu canlı bir şekilde resmeden mahiyettedir.⁶²

Tartışmada Mattâ'nın ana tezi, lafız ve mana arasındaki fark üzerine kurulu olup; biri olmadan diğersinin incelenebileceği şeklindedir. Ona göre mantıkçı anlamla ilgilenir, nahivci ise lafızla. Diller farklılaşsa da mantık herkes için aynıdır. Sîrâfî ise bu yaklaşıma katılmaz ve Yunan mantığının aslında Yunan dilinin gramerinden başka bir şey olmayıp; ancak Yunan için anlam ifade edebileceğini, Arapça için bir hükmünün olmadığını, zira Arapçanın kendi gramerinin zaten mevcut olduğu şeklinde cevap verir. Sîrâfî ve Mattâ arasında

⁶⁰ Osman Bilen, "Mantık ile Gramer ilişkisi üzerine iki görüş", *D.E.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, C. XIII-XIV, s. 90.

⁶¹ Hadi Adanalı, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslamiyat dergisi*, 2004, S. 2, s. 62.

⁶² Söz konusu tartışma Osman Bilen tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir. Bkz:Osman Bilen, "Ebu Bişr ile Ebu Sa'id es-Sîrâfî arasında mantık ve gramer üzerine bir tartışma", *İslamiyat dergisi*, 2004, S. 2, s. 155-172.

cereyan eden söz konusu tartışmanın, Câbirî'nin yaptığı beyân ve burhan kıyaslamasının bir versiyonu olduğunu söylemek, bu noktada yanlış değildir.

Beyânî düşünce için nahvin ne denli önemli ve hayatî bir konuma sahip olduğuna böylece dikkat çektikten sonra, bu bölüm içerisinde, asıl önemli olan noktaya –lafız ve mana problematiğinin Kelâm ilmi üzerindeki yansımalarına geçebiliriz.

Câbirî, Kelâm ilminde bu problematiğin yansımalarının mevcut olmasını, yalnızca Kelâm alimlerinin çoğunun aynı zamanda nahiv ve dil uzmanları olmasından hareketle açıklamanın yetersiz olacağına dikkat çeker ve Kelâm içerisindeki en kritik problemlerin, lafız-mana problemi içinde boğulma sonucu olarak doğduğunu belirtir.⁶³

Câbirî, Kelâm ilminde lafız-mana problematiği ile ilgili olarak, ortaya çıkan meselelerden birinin Halk'ul Kuran ve bununla bağlantılı olarak doğan, dillerin kaynağı tartışması olduğunu belirtir. Ona göre, Kelâm ekolleri arasındaki ayrışmanın kendini gösterdiği önemli hususlardan biri olan *Halk'ul Kuran* meselesi, bizzat lafız-mana problematiğinin bir sonucudur. Buradaki asıl tartışma, Kuran'ın kelamının yaratılmış olup olmadığı ekseninde döner.

Kelamullah tartışmalarının İslam düşüncesinde ortaya çıkmasına etki eden faktörler iç ve dış faktörler olarak gösterilir. Dış faktörler arasında Hz. İsa'nın Kur'an'da Allah'ın kelimesi olarak görülmesi; eğer Kur'an'ın yaratılmışlığı kabul edilmezse Hz. İsa'nın da yaratılmışlığında şüphe uyandıracığı gerekçesi başı çeker. İç faktörlerden bahsedilirken ise, İslam toplumunun siyasi olaylar sonucu ortaya çıkan büyük günah, kaza-kader meselelerinin bir devamı olması gündeme getirilir.⁶⁴ Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinin ilk dönemlerde kader konusu ile ilişkilendirilmesi, yaşanan siyasi istibdatın etkisi sebebiyledir. Emeviler döneminde siyasi iktidarın kader konusunda sergilediği tutuma karşın Cad b. Dirhem, Allah'ın sıfatları

⁶³ Câbirî, a.g.e., s. 83.

⁶⁴ Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s.10-11.

olmadığını, bu bağlamda kelâmının da yaratılmış olduğunu ileri sürmüştür. Kelamullahın yaratılmış olduğu; yani ezelde değil, sonradan meydana geldiği yolundaki bu görüş, olayların Allah tarafından önceden belirlenmiş olmadığını, dolayısıyla da yöneticilerin iş başına gelmesi ve icraatlarının kadere bağlanamayacağını ortaya çıkarıyordu.⁶⁵ Benzer görüşü Amr b. Ubeyd, Ebu Leheb hakkında indirilen Tebbet suresine yaklaşımında sergilemiştir. Amr b. Ubeyd, Ebu Leheb ve diğer müşriklerin tavır ve davranışları ile ilgili olan ilahi kötülenmenin Levh-i Mahfuz'da saklı olsaydı, meydana gelen fiilleri zorunlu kılacağından, bu tip insanların kötülenmemesi gerektiğini savunur. Bu durum, onun Kur'an'ın yaratılmışlığı ve kader konusu arasında bir ilişki kurduğunu gösterir.⁶⁶

Kur'an'ın yaratılmış olduğu (halku'l-Kur'an) meselesi, ilerleyen zamanda siyasi boyutunu kaybetmemiş; bilakis Abbasiler döneminde Müslüman toplumu için büyük bir siyasal ve düşünsel kaosa sebep olmuştur. Tevhid meselesine çok önem veren, bu yüzden de "*Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid*" diye isimlendirilmeyi tercih eden Mu'tezile, Allah'a ebedi sıfatların izafe edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bu bağlamda Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olan kelâm sıfatının bir uzantısı olarak, ısrarla Kur'an'ın yaratılmış olduğu (halku'l-Kur'an) tezini ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin Tevhit prensibine göre, Allah'ın sıfatlan zatındadır.⁶⁷

Mutezile Kuran'ın mahlûk olmadığı görüşünün, onun, manaları bir tarafa, harf ve lafızlarının da kadim olduğu görüşüne götüreceğinden ve bunun da bizzat "şirk" olmasından hareketle Kuran'ın mahlûk olmadığını iddia eder.⁶⁸

Eşarilerin ise bu iddiaya yönelik ortaya attığı tez ise, Kuran'ın lafız ve manalarının yaratılmışlığı konusunda birbirinden ayrı mahiyet arz ettikleri şeklindedir. Onlara göre 'Kuran'ın kelamı mahluk değildir' denildiğinde burada

⁶⁵ Abdülhamit Sinanoğlu, "İslam'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde "Kader" inancı", AÜİFD C. XLIII (2002), S.2, s. 264.

⁶⁶ Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 2, 2002, s. 137.

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l Usulu-l Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988, s. 151.

⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 531.

kastedilen lafızlar ve harfler değil, kelam-ı nefsi yani manasının mahluk olmadığıdır. Aslında bu ayrımı ilk yapan, Eş'arî değildir; hatta Ebu Hanife'den itibaren böyle bir ayrımın yapıldığı söylenebilir. Ama Eş'arî, konuyla ilgili tartışmaları sonlandıran isimdir.⁶⁹

Câbirî, burada Ehli Sünnet alimleri tarafından konuyla ilgili bir çözüm olarak ortaya konan “*kelam-ı lafzî ve kelam-ı nefsî*” ayrımının ise bizzat lafız-mana ilişkisinin bir yansıması olarak oluşturulduğunu belirtir. Zira Câbirî'ye göre bu durum, lafız ve manayı birbirinden ayrı birer müstakil varlıklar olarak gören beyânî düşüncenin bir sonucudur.⁷⁰ Burada, çalışmanın gelecek bölümlerinde yer alacak olan İbn Hazm'ın bu konudaki görüşlerinin kısa bir değerlendirmesinden bahsetmek gerekli olacaktır. Câbirî, Kur'an'ın tbiatı hakkında yapılan tartışmalar sonucunda, ilk olarak İbn Küllab tarafından önerilen, sonrasında ise Eş'arî kelâmcılarınca benimsenen kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımının, lafız ve mananın birbirinden ayrı görülmesi sonucunu doğurduğunu ve bunun epistemolojik anlamda bir çıkmaza yol açtığını iddia eder. Gelecek bölümde daha ayrıntılı ele alınacak olan İbn Hazm'ın konuyla ilgili görüşü ise bundan pek farklı görünmemektedir. İbn Hazm, ilahi kelâmın mahiyetinin ne olduğu hususunu “Kur'an ve Kelâmullah” lafızlarının medlulleri çerçevesinde ele almıştır. Ona göre müşterek olan bu lafızlar beş şeye delalet etmektedir. 1) İlahi kelâmın ses yönü; 2)Anlamının ifadeye aktarılış biçimi; 3)Mushafta yer alan metin hali; 4) Ezberlenmiş hali; 5) Allah'ın ilmi. İbn Hazm'a göre bu beş şeyden yalnızca sonuncusu, yani ‘Allah'ın ilmi’, Allah'ın zatıyla kaim olması sebebiyle mahlûk değildir, ontolojik düzlemde ortaya çıkmış olan ses ve metinden müteşekkil sair yönler ise muhdes ve mahlûk sıfatını taşımaktadır. Kur'ân ve Kelâmullah lafızları bu şekilde mahlûk/muhdes olan ve mahlûk/ muhdes olmayan birtakım unsurlara işaret ettiği için de onun hakkında ‘mahlûktur’ nitelemesinde bulunmak mümkün değildir. Zira bütünü teşkil eden

⁶⁹ Hüseyin Aydın, *Ebu'l Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 230-231.

⁷⁰ Câbirî, a.g.e., s. 84.

unsurlardan bir kısmının sahip olduğu sıfatı, onun bütün unsurları hakkında kullanmak söz konusu olamaz. Bu düşünceleriyle İbn Hazm, kelâm-ı ilâhînin biri ezeli, diğeri muhdes/sonradan vücut bulma olmak üzere iki yönünün bulunduğu fikrini savunmuş olmakta ve bu görüşüyle Eş'arîler'le aynı çizgide yer almaktadır. Çünkü İbn Hazm'ın anılan görüşü Eş'arîler'in mânây-ı nefsi telâkkîsiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira Eş'arîler de İbn Hazm gibi kelâm-ı ilâhînin ezeli yönü ile sonradan vücut bulmuş yönleri arasında ayırım yapmışlardır. Şöyle ki Eş'arîler'e göre kelâm-ı ilahî esas itibariyle Allah'ın zatında olması düşünülemeyen ses gibi arazların ötesinde olan mânây-ı nefsi'den ibarettir; bu kelâmın ses, yazı vb. düzeylerde vücut bulmuş formları ise mânây-ı nefsi'nin ontolojik düzeydeki tezahürleridir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Kur'ân ve Kelâmullah lafızlarının delâlet örgüsü içinde değerlendirdiği 'ilm-i ilahî', Eş'arîler'deki 'manây-ı nefsi'ye, diğerleri ise bu mânây-ı nefsi'nin ontolojik düzeydeki görünümüne karşılık gelmektedir.⁷¹

Kelam'daki lafız-mana problemiğinin yansımalarından biri de, Câbirî'ye göre, Allah'a izafe edilebilecek isim ve sıfatlar meselesinde görülür. Fakat Cabiri, gerek Halku'l Kuran meselesi olsun, gerekse dillerin kaynağı ile isim ve sıfatlar meselelerinde olsun, en temelde bunların lafız-mana arasındaki ilişkinin sebep olduğu fer'i meseleler olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre Kelam ilminde lafız-mana probleminin odağını oluşturan en temel konu "te'vil"dir.⁷²

Te'vil, aklı bir metot olarak, uluhiyyete yakışmayacak tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla kullanılan ve vahy ile sabit olmuş dinî akideler ile aklın muktezâsı arasında yaklaştırıcı, bağdaştırıcı bir vesile olarak dinde görülen bir unsurdur.⁷³

⁷¹ Mehmet Emin Maşalı, "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum", UÜİFD, C.17, S. 2, 2008, s. 337-338.

⁷² Câbirî, a.g.e., s. 85.

⁷³ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1983, s. 225.

Te'vil kelâm ilminde ilahi sıfatların anlaşılması, peygamberlerin ismet sıfatıyla bazı nasslar arasındaki çelişkili görünümün giderilmesi, kıyamet alametleriyle ahiret hallerinin izah edilmesi, iman-günah-tekfir meselelerinin yorumlanması gibi bir çok konuda başvurulmuş akılcı yöntemin ana unsurlarından birini oluşturur. Ancak kelâm alimlerine göre nasların te'vil edilebilmesi için lafzî-zahirî mananın verilmesini imkansız kılan naklî veya aklî kesin delilin bulunması, yapılan te'vilin Arap dili kurallarına uygun olması, diğer muhtemel manalar arasından tercih edilen anlamın kastedildiğini kanıtlayan bir delile dayanılması, ayrıca bu tür naslara dil yönünden içermediği bir anlamın yüklenmesi şarttır. Şartlarına uyularak yapılan te'viller sahih kabul edilmekle birlikte kesinlik arz etmez ve ilahî maksadı bütünüyle ortaya koyduğu anlamına gelmez.⁷⁴

Cabiri, Kelam âlimlerinin, te'vil'in sınırlarını belirlemeyi, Arapçanın beyan üsluplarından lafız ve mana arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırarak yaptıklarını belirtir. "Te'vil ve te'vilde "akıl"a bağlı kalmanın sınırları konusunda Mutezile ile Eşariler ve diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki fikir ayrılığına rağmen, bütün bu doktrinler, te'vil konusunda, beyan türlerinin müsaade ettiği ölçülere bağlı kalıp onun sınırları dışına çıkmamıştır." Cabiri, bu özelliği sebebiyle onların tevil anlayışının "beyânî te'vil" olduğunu ve Kuran metnini Kadim Miras ve özellikle Hermetizm'de bulunan bir takım sembol ve işaretlere dönüştüren bir tevil yöntemi olan irfanî tevil 'in karşısında yer aldığını belirtir.⁷⁵ Yani, Câbirî'ye göre te'vil konusunda yaşanan çarpışma ve mücadele Ehl-i Sünnet, Hanbeliler, Eşariler ya da Selefilere herhangi bir grup ile Mutezile arasında geçmemiştir. Ona göre, Tevil konusundaki Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki ihtilaf neredeyse sadece müteşabih ayetlerle sınırlıdır. Câbirî, Ehl-i Sünnet içindeki nasçılardan, müteşabih ayetleri akla uygun olup olmadığına

⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil Maddesi", *DİA*, C.41, s.28.

⁷⁵ Câbirî, a.g.e., s. 86. Câbirî, irfanî te'vil ile, tefsir tarihinde bâtinî tefsir olarak bilinen yaklaşıma işaret etmektedir. Beyânî te'vilde Arapçanın müsaade ettiği sınırlarda kalınırken, irfanî te'vil çoğu zaman kelimenin asıl anlamından oldukça uzaklaşmaktadır.

bakmadan zahiri olarak ele aldıklarını, hatta onları anlamak için Arapça beyan şekillerini bile kullanmaktan çekindiklerini; buna karşın Mutezile'nin, söz konusu ayetleri te'vil etmede zahirî anlamın ötesine geçip, “akıl”ın kabul edebileceği manayı bulabilmek için Arapçanın belagat üsluplarından yararlandıklarını belirtir. Bu durumun da, ‘Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın, farklı te'vil anlayışında olmayıp, muhkem ve müteşabih ayetleri birbirinden ayırma noktasında olduğunu’ gösterdiğini söyler. Mutezile belirli bir ayeti muhkem olarak değerlendirip, farklı görünen müteşabih kabul ettikleri bu ayetleri, belirledikleri muhkem ayetler ışığında tevil etmişken, Eşariler ise bunun tersini yapmıştır.⁷⁶

Câbirî'nin bu tespitle varmak istediği sonuç, gerek Mutezile gerek Ehl-i Sünnet tarafından olsun, Beyânî bilgi sahasında “te'vil”in hiç bir zaman beyânî bilgi sisteminin hareket noktasını oluşturan Arap dilinin temel belirleyicilerinden biri olan Arap dilinin sınırlarını aşmadığıdır. Beyânî Kalam alimlerine göre te'vil, Arap dilinin, Arap Aklının yapısının oluşumunda belirleyici ve kural koyucu tarzda kullanılması demektir. Bu da dilin sistemiyle aklın sisteminin gerektiğinde birinin diğerine boyun eğmesi yoluyla uyumlu hale getirilmesiyle oluyordu. Buradan hareketle Câbirî, Beyânî Kalam'da aklın konumuna dair, aklın dilden bağımsız hareket etmediğini belirtir ve şöyle der: “O halde, bu açıdan bakılırsa beyânî te'vil, Arap aklının kaidelerini belirleyici bir özellikte olup, zannedildiği gibi aklî faaliyetin, yani dilin sisteminden ayrı, evrensel, bağımsız bir aklî faaliyetin uygulama alanı olmamıştır.”⁷⁷

Te'vil meselesini Kalam'da aklın konumu açısından ele alan Cabiri, Beyânî tevil konusuna, beyan alimleri arasında en çok önem verenin Mutezilî alimler olduğundan hareketle, Kadı Abdulcebbar'ın eserlerinden yola çıkarak, Mutezile'de tevilin temelde neye dayandığını, kurallarının neler olduğunu ve

⁷⁶ Câbirî, a.g.e., s. 87.

⁷⁷ Câbirî, a.g.e., s. 87.

sınırlarının ne olması gerektiği konusundaki yaklaşımlarını sıralar.⁷⁸ Bu noktada Mutezile'nin tevil teorisinin temelini, hareket noktasını ve hatta gerekçesini doğrudan Kuran'da bulduğunu belirtir. Muhkem ve müteşabih olarak ayrılan Kuran ayetleri arasında müteşabih olanların muhkemlere dayanılarak anlaşılması demek olan beyânî te'vilde, bu işlemin nasıl gerçekleşeceği asıl meseledir. Görünürde kolay olan bu işlem Kuran ve Sünnet'te hangi ayetlerin muhkem, hangi ayetlerin müteşabih olduğu bilinemediğinden; ya da sözgelimi "cebr" ve "ihtiyar" gibi meselelerdeki ayetlerin, aynı açıklıkta olması ve birinin diğerine tercih edilecek olmasını belirleyici bir işaretin olmaması gibi durumlar, muhkem ve müteşabih ayrımını zorlaştırmaktadır. Cabiri, bu ayrımı gerçekleştirecek olanın ise ele alınan meseleyle ilgili olan "zihni yaklaşım ve fikri konum" olduğunu iddia eder.⁷⁹

Te'vil konusu Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olarak görülmesiyle ilgili bir husustur. Bu konu Kur'an'ın kendini tanımlarken kimi ayetlerde muhkem olduğuna, kimi ayetlerde ise müteşabih olduğuna vurgu yapması açısından tartışılmıştır.⁸⁰ Suyutî, müteşabih kelimesinin ayetlerde muhkem karşıtı olarak kullanıldığına dikkat çeker. Ona göre, muhkem ve müteşabihin tanımını ortaya koymak için alimlerin yaptıkları tarifler, neticede muhkemin, manasına delâleti apaçık olan ve bu hususta gizliliği bulunmayan, müteşabihin ise, manasının ne olduğu hususunda tercih edilebilecek apaçık bir delili bulundurmeyen noktasında düğümlenmektedir. Böylece muhkemin şümûlüne nass ve zahir girmiş olmaktadır. Nassa gelince, o, hemen akla gelen râcih mana için konulmuş lafızdır. Müteşabihin şümûlüne de mücmel, müevvel ve müşkil girmektedir. Çünkü mücmel, açıklanmaya muhtaçtır. Müevvel de

⁷⁸ Câbirî, a.g.e., s. 87-89.

⁷⁹ Câbirî, a.g.e., s. 92.

⁸⁰ Kur'an'ın kendisini muhkem olarak tanımladığı ayetlere örnek olarak bkz: Hud, 11/1; Kur'an'ın kendisini müteşabih olarak tanımladığı ayetlere örnek olarak bkz: Zümer, 39/23 ve Âl-i İmran, 3/7.

ancak te'vil edildikten sonra manaya delâlet eder. Müşkil ise delâleti gizli olan; onda kapalılık ve iltibas bulunandır.⁸¹

Kadı Abdulcebbar ise muhkemin, zahirine bakılarak manasının anlaşıldığı; müteşabihin ise manası zahirinden açık bir şekilde anlaşılmayan ve kastedilen mananın keşfi için bir karineye ihtiyaç duyulan ayetler olduğu kanaatindedir.⁸² O, Kur'an'da birbiriyle tenakuz halinde ayetler bulunduğu örnek sadedinde gösterilen bu hususun nedenini, kendi ekolünün asıllarından olan İlahi Adalet prensibiyle açıklar: “Allah’ın adaletini ve hikmetini, ihtimallere fırsat vermeyen kesin delillerle bildiğimizde, O’nun yaptığı fiillerde muhakkak bir hikmet bulunduğunu da biliriz. Ashabımız (bu hikmetler hakkında) çeşitli açılardan bahsetmişlerdir. Bu yönlerden birisine göre Allah bizi müteşabihler hakkında düşünmekle mükellef kılmış ve buna yönlendirmiştir. Kur’an’ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşabih kılarak, bizi bu konu hakkında incelemeye yönlendirmiş, böylece cehalet ve taklitten alıkoymuştur. (Bu konunun nedenleri hakkında ashabımız tarafından benimsenen) ikinci yön Kur’an’ın bu yapısı itibariyle bizlere sorumluluk yüklenmiş ve bizim bunları araştırmakla sevaba nail olmamız istenmiştir. Üçüncü olarak ise Allah, Kur’an’ın fasihlik noktasında en üst seviyede olmasını, buradan hareketle de onun Hz. Peygamber’in nübüvvetine delalet olduğunun bilinmesini istemiştir.”⁸³

Câbirî, Kadı Abdulcebbar’da görüldüğü haliyle muhkem ve müteşabihin anlaşılmasında ortaya konacak çabanın, yani bu anlamda içtihadın, Kuran hitabında yeknesaklığı ve bütünlüğü ortaya çıkarmayı hedeflemek olduğuna dikkat çeker ve ekler: “İşte “te’vil” budur. Te’vil, Kuran, Sünnet veya icma’dan alınan sem’î bir delile yada aklî bir karineye dayanmadıkça doğru olmaz.”⁸⁴

Câbirî, Kadı Abdulcebbar’ın belirttiği, te’vil’in Kuran, Sünnet ya da icma’dan alınan sem’î bir delile ya da aklî bir karineye nasıl ulaşılacağı

⁸¹ Suyuti, *Kur’an İlimleri*, Haz: Subhi es-Salih, çev: M.Said Şimşek, Hibaş Yayınları, s.224.

⁸² Kadı Abdulcebbar, *Şerh’u-l Usulu’l-hamse*, s. 600

⁸³ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s.559-600.

⁸⁴ Câbirî, a.g.e., s. 93.

sorusunun cevabına, Kadı Abdulcebbar'ın *Muteşabih'ul Kuran* adlı eserinden ulaşır. Burada büyük âlimin şer'i hitabı iki bölüme ayırdığını belirtir: Manzûm'ul Hitab(hitabın lafzi içeriği); bu doğrudan hitabın kendisi ve konusudur. İkinci bölüm ise Makulu'l-hitab (hitabın aklî içeriği) dır ve hitabın delalet ettiği sem'i ve aklî delillerdir.⁸⁵

Manzum'ul-Hitab kendi içinde ikiye ayrılır: Birincisi “kendi başına delil ve hüccet olabilen hitab (:Hakikat)” ve ikincisi de “Tek başına delil ve hüccet olamayıp başka bir beyan yada karineye ihtiyaç gösteren (:Mecaz)”dır. İkincisi yani Mecaz olan kısım da ikiye ayrılır: İlki “kastedilen anlamın bu hitabla beraber diğer beyanın birlikte değerlendirilmesinden anlaşılır (Sem'i karine).” İkincisi ise kastedilenin sadece kendisi dışındaki bir şeyle anlaşıldığı hitaptır.(Aklî Karine)

Hitabın aklî içeriği olan Makulu'l-Hitab da kendi içinde ikiye ayrılır: “İlki, kendisi olmasa akılla doğru olarak bilinemeyecek bir konuya delalet eder. Diğeri ise hitap olmasa da aklî delillerle bilinmesi mümkün olan bir konuya delalet eder. Bu da kendi arasında kısımlara ayrılır: Birisi şer'i hitap olmasa da akli delillerle bilinmesi mümkün olan, ancak şer'î hitapla da bilinmesi mümkün olan bir konuya delalet edendir. Burada kastedilenin doğru anlaşılmasında akıl ve şer'î hitap birbirine benzemektedir. Diğeri ise, hitabın, bu hitap olmamış olsaydı akılla bilinmesi mümkün olan ve akıl olmadan da bilinemeyecek bir konuya delalet etmesidir.”⁸⁶

Câbirî Kadı Abdulcebbar'ın Şer'î Nassı ilk başta ikiye ayırdığını belirtir: A)Manzum'ul Hitab ve B)Makul'ul-Hitab.

Manzum'ul Hitab, hitabın lafzi içeriğidir ve o da ikiye ayrılır. AA)Kendi başına delil ve hüccet olabilen ve AB) Kendi başına delil olamayıp başka bir beyân ya da karineye ihtiyaç gösteren (:Mecaz). Bu son kısım da ikiye ayrılmaktadır. AB1) Kastedilen anlam bu hitapla beraber diğer beyanın birlikte

⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, *Müteşabihu'l Kur'an*, Tahkik: Adnan Zerzur, Daru't Turas, Kahire 1969, s. 33-36.

⁸⁶ Câbirî, a.g.e., s. 94.

değerlendirilmesinden anlaşılır (Sem'î karine). AB2) Kastedilen anlam bütünüyle ve sadece hitabın dışındaki başka bir beyanla anlaşılabilir. Bu durumda hitap bir lütuf ve te'kittir (Aklî karine).

Ma'kul'ul-hitab, hitabın lafzi içeriğidir. Bu da ikiye ayrılır. BA) Hitap olmasaydı akıl bu anlamı bulamazdı. BB) Hitap olmasaydı akıl bu anlamı bulabilirdi. Bu son kısım da ayrıca ikiye ayrılır. BB1) hitap olmasaydı akli delillerle bilinebilen ve bununla birlikte sırf hitabla da doğru olarak bilinebilen hükümler. "Allah görülemez" hükmü gibi. BB2) Hitap olmasaydı akıl bu anlamı bulabilir ve bu anlam ancak akılla anlaşılabilir: "Adalet ve tevhid ilkesi."⁸⁷

Cabiri, Kadı Abdulcebbar'ın Kuran metninde hitabın lâfzî içeriği ile akli içeriği arasında bir çeşit paralellik ve denge kurduğunu belirtir ve şu yorumda bulunur: " Mutezile ve genelde bütün beyan sahası bilginleri akıldan, ancak, akıl-nakil ikilisinin bir tarafı olarak bahsederler. Bunun anlamı, onlara göre akıl ile düşünmenin, sürekli olarak "şeriat"ın huzurunda olacağıdır. Bu, Mutezilenin akıl ve şeriatı birbiriyle uzlaşmayan iki ayrı otorite olarak gördükleri anlamına gelmeyip, aksine onların, aklın sadece şeriatın savunucusu ve açıklayıcısı olma fonksiyonu ile tanımlanıp sınırlandırılabilceği kanaatinde olmalarına bağlı bir olgudur."⁸⁸

Buna göre Cabiri yukarıda verilen şemanın açıklamasını şöyle yapar:

A) Hitabın lâfzî içeriği

AA) Aklın hiçbir rolü söz konusu değildir ve hitabın içeriği ve anlamı; BA) yalnızca nassın varlığına bağlıdır. Eğer kastedilen anlamı ifade etmeden kendi başına bir bütün olmayan (gayri müstakil) ve başka bir şeye ihtiyaç hissettiren bir nass söz konusu ise (AB) burada akla iş düşmektedir: Akla iş düşmesinin sebebi ya nassın, maksadın anlaşılması için bir delil ve emare olan aklın kullanımına bağlı bazı karineler taşınmasıdır (AB1). Bu durumda mananın ortaya çıkarılması noktasında,

⁸⁷ Câbirî, a.g.e., s. 95.

⁸⁸ Câbirî, a.g.e., s. 95.

akıl o konudaki nassın rolüne denk bir görev üstlenmiş olmaktadır (BB1). Ya da akla iş düşmesi, nassın bir konuya tek başına ve doğrudan delalet etmemesi ve bir karine de içermemesi, sadece bu konuya onu pekiştirmek ve dikkat çekmek için değinmesidir(AB2). Bu son halde ise aklın nassta anlaşılması gereken manayı temellendirip ortaya koyacak aklî karineleri araştırması gerekmektedir(BB2).

Câbirî bu noktada, söz konusu tablonun Beyani bilgi sisteminin esaslarından olan lafız-mana ilişkisi açısından incelenmesi durumunda, lafzın, ya doğrudan kastedilen anlamın bizzat kendisine delalet edeceğini- ki bu durumda aklın görevi sadece hitaptaki verilere dayanarak kavramak olur- ya da lafzın kendisiyle başka bir anlamın kastedildiği bir manaya delalet edeceğine dikkat çeker. Ona göre, bu durumda akla düşen görev ise, hitaptaki verilerden hareketle gerçek maksat olan bu anlamı ortaya koymak olur. Bir diğer ihtimal de akıl yürütme yoluyla aklın kendi başına bulabileceği bir anlama lafzın sadece dikkat çekmesidir. Bu durumda hitap, Allah'ın bir ihsanı ve konuyu pekiştirmesi anlamı taşır. Cabiri bu üç ihtimal karşısında aklın, ilk ihtimalde bir anlayış ve kavrama aracı; ikinci ihtimalde istinbat ve şerh aracı; üçüncüsünde ise tevil ve fikir yürütme aracı olarak işlev gördüğünü belirtir ve bütün bu hallerde aklın şer'î hitaptan bağımsız ve ondan müstağni olarak tek başına yeter bir halde olmadığı iddiasında bulunur. Bilakis, akıl ancak hitap sayesinde bir çeşit kendi başına yeterlik kazanmıştır. Buna göre eğer hitap muhkem ise akla düşen görev neredeyse sıfıra inmekte, fakat müteşabih ise bu oran yüzde yüze doğru çıkmaktadır.⁸⁹

Aklın, İslam düşüncesinde ve dolayısıyla Kelam ilmindeki konumunu, hitaba/söyleme, dolayısıyla lafza bağımlı olarak belirleyen Cabiri, Beyani bilgi sisteminde lafız-mana ilişkisinin Kelam'da yalnızca tevil meselesine yansımakla sınırlı kalmadığını belirtir. Bu ilişkinin Kelam alanındaki etkilerinden bir diğeri ise, ona göre, "Kuran'ın mucize oluşu(icaz)" meselesidir. Kuran lafzıyla mı

⁸⁹ Câbirî, a.g.e., s. 96.

mucizedir, manasıyla mı mucizedir, yoksa hem lafzı hem manasıyla mı mucizedir? Kelam tarihi boyunca tartışılmış olan bu mesele, düşünürre göre lafız mana arasındaki ilişkinin bir uzantısıdır.⁹⁰

Eş'arî, hissi mucizenin imkanını kabul etmekle birlikte üzerinde fazla durmaz. Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'an olduğu üzerinde durmakla kalmayıp, istidlallerinde Kur'an'daki delillere oldukça önem verir. Eş'arî, Kur'an'daki icazın çeşitli yönlerden olduğu görüşündedir: 'Anlamin sağlıklı oluşu ve bir çok manaya gelmesi ile birlikte nazmın fesâhatı' ve 'gaybden haberler içermesi' gibi.⁹¹

Son dönem Mutezilîlerden Kadı Abdulcebbar da, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in mucizesi olduğu görüşündedir. Kur'an, Hz. Peygamber'in mucizelerinden biridir. Onun mucize olduğunun en önemli kanıtı, Kur'an'ın bir benzerini getirme konusunda Araplara meydan okumasına karşılık, onların bunu yerine getirememesidir.⁹²

Kur'an'ın mucizeliği konusunda, onun dil yapısının olağanüstülüğünü ön plana çıkaran isimlerden biri olarak Abdülkahir Cürcani ise şöyle der: "Arapları (Kur'an'ın bir benzerini getirme noktasında) aciz bırakan hususlar, Kur'an'ı sözdiziminde gözükten üstünlükler, lafızlarının akışında gördükleri hususiyetler, ayetlerinin başlangıç ve bitişindeki büyüleyici güzellikler, lafızlarının etkisi, yaptığı benzetmeler, haberlerin sunuluş tarzı ve öğüt ve uyarı biçimleridir. Bütün bu delillere ek olarak onlar Kuran'ı sure sure, aşır aşır, âyet âyet düşünmüşler ve hiç bir bölümünde yerini yadırgayan, "bu kelime buraya uymamış" veya "bunun yerine şu kelime kullanılsa daha iyi olurdu" denebilecek tek bir kelime bile bulamamışlardır. Tam aksine akılları şaşkına çeviren, bütün insanları aciz bırakan bir uyum, düzen ve sağlamlık bulmuşlardır. Başu göge degecek kadar

⁹⁰ Kur'an'ın icazı konusunda tarih boyunca ileri sürülen iddiaların kısa ve genel bir değerlendirmesi için bkz. Issa J. Boullata, "Kur'an'ın Retorik Yorumu: İ'caz ve İlgili Konuları", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 18, S.3, 2005, s. 325-334.

⁹¹ Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 359.

⁹² İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık-Kadı Abdulcebbar ve İnanç Sistemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 319.

büyük de olsa hiçbir edipte bir ümit bırakmadığı için diller suspus olup konuşamamış, yiğitler sinmiş ve kendilerinde saldıracak cesaret bulamamışlardır.”⁹³

Hz. Peygamber döneminde müşriklerin Kuran’ın insan sözü olduğu iddiası, Onun bir benzerinin hiçbir insan tarafından getirilemeyeceği meydan okumasıyla karşılaşılır.⁹⁴ Bu meydan okuma ise Kuran’ın mucize oluşunun ve ilahi bir kaynaktan gelişinin te’kidi olarak sunulmuştur. Hz. Peygamber dönemi sonrası ise farklı din mensupları ve özellikle Maniheistler, Kuranın ilahi kaynaklı olduğu inancına ve mucizeliğine karşı saldırıya geçmişlerdir. Câbirî, bu saldırıları bertaraf etmek için özellikle Mutezile’nin, Kuran’ın mucizeliğini çeşitli açılardan hareketle delillendirmeye çalıştıklarını belirtir.⁹⁵

Câbirî, öncelikli olarak Mutezilî alimlerin, Kuran’ın mucizeliği meselesini, herkesi kapsayacak evrensel bir açıdan delillendirmeye çalıştıklarını; bunun için de Kuran’ın lafzının mucizeliğinden hareket etmekten ziyade, daha çok manasıyla ilgili görülebilecek gaipten haber verme meselesinden yola çıktıklarını söyler. Bunlar ise Kuran’da bahsi geçen Rumların yakında yenileceği ile ilgili geleceğe dair haberler veya Arapların bilmediği önceki milletlerle ilgili kıssalardır. Câbirî, bunun dışında Kuran’ın belagat yönü, yani lafız ve kelâmın “nazmı” bakımından ise bir kısım Mutezilî, Kuran’ın bizzat zatı ile mucize kabul edildiğini; bunun anlamının da, insanların tabiatları gereği ona denk bir şey getirmekten aciz olmaları demek olduğuna dikkat çeker. Hatta Mutezili alimlerden Nazzam “alıkoyma-sarfe” teorisini ortaya koyarak eğer Allah bir acizlik yaratmasaydı kulların Kuran’ın lafzı, cümle yapısı ve nazmı bakımından dengini meydana getirebileceklerini ileri sürerek Kuran’ın mucizeliğini başka bir açıdan delillendirmeye çalışmıştır.⁹⁶ Sözlükte “geri çevirmek, engel olmak” anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belâgat yönünden Kur’an’ın benzerini

⁹³ Curcâni, *Delilu’l-İcaz*, s. 52.

⁹⁴ Bakara 2/23; İsra 17/88; Hud 11/13.

⁹⁵ Câbirî, a.g.e., s. 98.

⁹⁶ Muhammed Abdulhâdi Ebu Ridde, *İbrahim bin Seyyar en-Nazzam-Ârâuha’l Kelâmiyye ve’l Felsefiyye*, Kahire 1946, s. 34-35.

meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i‘câzü’l-Kur’ân teorisini ifade eder. Bazı müellifler, sarfe teorisinin ilk temsilcisi olarak Vâsıl b. Atâ veya Îsâ b. Sabîh el-Murdâr’ı gösterirse de kaynakların çoğunluğu bu teorinin ilk defa Nazzâm tarafından ortaya konulduğunu kaydeder. Bu telakkiye göre Kur’an, içerdiği edebî özellikler bakımından Hz. Peygamber’in nübüvvetini kanıtlayan bir mûcize olmayıp geçmiş ilâhî kitaplar gibi Allah’ın insanlara bildirdiği emirleri ve gayba dair haberleri ihtiva eder. Fesahat ve belâgat itibariyle Kur’an’ın benzerini, hatta ondan daha üstün olan bir kitabı Arap ediplerinin meydana getirmesi aklen mümkündür. Ancak Allah, inkârcılardan Kur’an’la yarışma cesaret ve bilgisini onlardan alarak bu işi gerçekleştirmelerini engellemiştir. Bu sebeple Kur’an’ın mûcize oluşu, Allah’ın aslında yapma gücüne sahip oldukları bu işten inkârcıları geri çevirmesi (sarf) fiiliyle irtibatlıdır ve teori adını bu fiilden almıştır.⁹⁷

Cabiri, ise söz konusu delillendirme çabalarının, Kuran’ın lafzından hareket etmedikleri için Beyânî bilgi sisteminde yer bulamadığını ve tepkilere neden olduğunu belirtir. Nedeni olarak ise, risalet zamanından beri, Kuran’ın mucizeliğinin, öncelikle fesahat ve belagatiyle yani “nazmıyla” olduğu düşüncesinin hakim olmasını gösterir. Bu noktada Cabiri, Kuran’ın mucizeliği meselesinin, yalnızca Kelam alimlerince değil, bütün beyan sahası alimlerince ele alındığını belirtir. Beyan âlimlerinden olan belagatçilerin Kuran’ın mucizeliği konusunda özellikle lafza çok daha önem verdiklerini, bunu da lafız mı mana mı ikilemi karşısında lafızdan yana tavır alarak gösterdiklerini belirtir. Cahız, Ebu Hilal el-Askerî, İbn Raşık, İbn Esir lafızın manadan daha üstün olduğunu düşünen belagat alimleridir. Söz konusu belagatçiler, Beyânî işleyiş sürecinde mana aleyhine lafzın önemini yüceltme konusunda “rahat ve özgür davranmışlar” ve bunu “Arapçaya özgü bir nitelik” olarak ortaya koymuşlardır. Buna karşın Kelamcılarının böyle davranmasının kolay olamayacağını belirten

⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe Maddesi”, DİA, C.36, s. 140.

Cabiri, onların Kuran'ın metnine-lafzına verecekleri önem kadar manasına da önem vermeleri durumunda kaldıklarını ifade eder. Bu nedenle onların belagat ve beyan alanındaki faaliyet sürecinde lafız ve manaya aynı derecede bağlı kalarak bu ikisi arasında bir uyum ve birbirini tamamlama ilişkisinin varlığını temel aldıklarını iddia eder.⁹⁸ Bu noktada, lafız ve manaya eşdeğer oranda önem gösteren alimler arasından Cabiri, Ebu Haşim el-Cübbai, Rummani ve Ebu Hayan et-Tevhidi'nin konuyla ilgili yorumlarına yer verir. Söz konusu alimlerde göze çarpan ortak nokta, bir sözün fasih olmasının yalnızca lafzının açık ve net olmasıyla değil, manasının da aynı oranda açık ve güçlü olması gerektiği konusundaki düşünceleridir. Konuyla ilgili olarak Rummani'nin Kuran'ın yedi bakımdan mucize olduğu görüşünü önemli bir örnek olarak sunar. 1-Gerekli sebepler olduğu halde Araplar tarafından Kuran'a karşı konulamaması(*muarada*), 2-Herkese karşı meydan okuması ve karşı koyanların acizliklerini ortaya çıkarması, 3- Kuran'ın benzerinin ortaya konmasından insanların alıkonulması (*sarfe*), 4-Kuran'ın gaipten haber vermesi, 5- Şiir ve nesirde alışılmış kalıp ve üslûpları aşan yeni, harikulade bir üslûp getirmesi, 6-Kuran'ın değneğin yılanı çevrilmesi gibi diğer mucizelerle mukayese edilmesi, 7- Belagati.⁹⁹

Cabiri, bu noktada Kadı Abdulcebbar'ın Kuran'ın mucizeliği konusunda ortaya koyduğu fikirlere de yer verir. Fakat onun “nazım” teorisi konusunda esas önem verdiği isim Abdülkâhir Cürcânî'dir. Cürcânî'nin nazım teorisini geliştirmesinde ise Kadı Abdulcebbar'ın rolünün büyük olduğunu belirtir ve iki büyük âlim arasındaki nazım teorileri hakkındaki paralelliklere işaret eder.¹⁰⁰

Curcani'nin nazım teorisini bu kadar önemli kılanın, bu teorinin, lafız-mana ilişkisi problemi hakkında belagatçılarla kelamcılar arasındaki tartışmaların devamı ve bir başlık altında toplanmasından dolayı olduğunu belirten yazar;

⁹⁸ Câbirî, a.g.e., s. 103.

⁹⁹ Ebu'l Hasen Alî b. İsa er-Rummanî, *en Nükt fi 'cazi'l Kuran*, (Kahire, Dar'ul Maarif, Selasu resail fi'l-icaz içerisinde) s. 69.

¹⁰⁰ Câbirî, a.g.e., s. 105.

Curcani'nin ortaya koyduğu şekliyle nazım teorisinin beyânî bilgi alanında üretilmiş olup, bu alanın verilerinin kullanıldığı bir düşünce olduğunu söyler.¹⁰¹

Cürcanî, nazımın ne demek olduğunu detaylarıyla ele almıştır. O, bu konuda şunları söyler: “Belâgatçilerin, niteliklerini anlatıp durdukları ve ediplerin birbirine göre üstünlük sıralamasında ölçüt kabul edilen sözdizimi (nazım), düşünülerek elde edilen bir sanattır. Düşünülerek elde edildiğine göre düşüncenin ne ile ilgili olduğuna bakmak gerekir: anlamla mı yoksa lafızla mı? Kendi düşünceni anlam ve lafızlardan hangisi ile ilgili buluyorsan icra ettiğin sanatın konusu da o demektir. Çünkü bir sanatla uğraşan kişinin icra etmediği bir diğer sanat üzerine düşünmesi imkansızdır. Böyle bir şey mümkün olsaydı bina ustasının ip eğirme sanatı üzerine düşünerek bu düşüncesinden, tuğladan bir sanat eseri yapmak için yararlanabilmesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.”¹⁰²

Curcani'nin, “Arap gramerini (nahiv), Arap dilinin mantığı; Aristoteles mantığını da Yunan dilinin “grameri/nahvi” kabul edip nahvin lafızla; mantığın ise anlamla ilgili olduğu temelinden hareket ederek, bu ikisi arasındaki ayrımı reddeden ve bu sebeple mantıkçılarla mücadele eden nahivciler” ekolüne mensup olduğu bilgisine yer veren Câbirî,¹⁰³ bu açıdan onun çabalarının önemini “belagatla ilgili beyani üslupların akıl yürütmeye dayanan karakterini ortaya koyan ve aklın sistemiyle söylemin sistemi arasında büyük çapta bir paralellik tesis eden verilerde gizli” olduğunu iddia eder.¹⁰⁴

Cabiri'nin beyânî düşünce alanında lafız-mana ilişkisiyle ilgili olarak önemli katkılar sunduğunu belirttiği bir diğer isim ise Sekkaki'dir. Cabiri, Sekkaki'nin eserlerinden hareketle yaptığı analizi yazarın şu sözlerine yer vererek özetler: “Beyan ilimlerinden teşbih, kinaye, istiare gibi temel bir konuyu ve kastedileni ifade etmek için bunların nasıl kullanılacağını gereği gibi bilen bir

¹⁰¹ Câbirî, a.g.e., s. 106.

¹⁰² Curcânî, *Delailu'l-İcaz*, s. 60.

¹⁰³ Câbirî, a.g.e., s. 107.

¹⁰⁴ Câbirî, a.g.e., s. 108.

kimse, bu bilgisiyle aklın sisteminin (işleyiş mekanizmasının) bilgisine erişir.”¹⁰⁵ Cabiri bunun beyan ilminin inceden inceye bilinmesi halinde mantık bilgisine gerek kalmayacağı anlamına geldiğini iddia eder.

Burada Cabiri'nin, beyânî düşüncede lafız-mana ilişkisi hakkında önemli katkıları olduğunu belirttiği önemli isimlere kısaca yer verdik. Cabiri bu ilişki hakkında söz konusu alimler arasında “lafız ve mananın birbirinden ayrı ve kendi başına müstakil bir varlığı varmışçasına görüldüğü” şeklinde bir bakış açısının hakim olduğunu belirtir. Buradan nihai olarak çıkan sonucu ise “dil ile düşüncenin birbirinden koparılarak ayrılması” şeklinde özetler: “ Gerçekten de dillerin kökeni, lafız ve manadan hangisinin üstün olduğu tartışması, söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki ilişkinin belirlenmesi vb. konularda dilbilim, fıkıh, kelâm ve belagat kitaplarını dolduran birçok kola ayrılmış bu uzun uzadıya tartışma ve araştırmalar arasında araştırmacının dil ile düşünce arasındaki ilişkiye herhangi bir şekilde ilgi gösterildiğine rastlamaması, aynı şekilde daha kapsamlı ve genel bir şekilde düşüncenin işleyiş sürecinde dilin rolüne ilgi gösterildiğine dair bir veriyle karşılaşmaması gerçekten de şaşırtıcıdır. Ancak bunun sebebi açıktır: Dilin düşünceyle olan ilgisinin kurulamayışı, bu noktada lafızlardan ve dilden bağımsız olarak doğrudan düşüncenin işleyişine ilgi gösterilmeyişine bağlıdır. Eğilimlerinin farklılığı ve ihtisaslarının çeşitli alanlara dağılmasına rağmen beyan sahası bilginlerinin zihni “nasıl düşünürüz?” sorusu ile meşgul olmamıştır. Onların bütün düşünce alanlarına egemen olan soru “beyan nasıl olur? Beyan içeren söylemin yorumu nasıl yapılır?, Böyle bir söylem nasıl üretilir?” sorularıydı. Bizzat düşüncenin kendisi ve dil ile düşünce arasındaki ilişki ise onların ilgi alanı dışında kalmıştır.”¹⁰⁶

Cabiri'nin burada esas vurgu yapmak istediği nokta, bizzat “düşünce” üzerinde Beyan âlimlerince yeterli bir ilginin bulunmadığıdır. Ona göre, dil ile düşünce arasındaki ilişki son derece ihmal edilmiştir. Öyle ki “dil düşüncenin

¹⁰⁵ Câbirî, a.g.e., s. 132.

¹⁰⁶ Câbirî, a.g.e., s. 138.

aynasıdır” fikrine Beyânî araştırmalarda neredeyse hiç rastlanmaz. Cabiri ise, bunun son derece önemli bir husus olup, dilin düşünceye bağlı bir olgu olduğunun görölmesi gerektiği kanaatindedir. “Dil düşüncenin aynasıdır” zira düşünce yenilenince dil de yenilenir. Cabiri, Beyan âlimlerince yeterince kurulamayan dil-düşünce bağlantısının nihayetinde Beyânî epistemolojide sözlü ifadenin düşünceye, lafzın manaya olan üstünlüğüne yol açtığını iddia eder. Beyânî epistemolojideki “dil” in sahip olduğu bu üstünlüğün en temelinde yatan husus, Beyan alimlerinin “nassı” esas kaynak olarak almalarıdır : “Mananın lafza ve düşüncenin dile önceliği, yalnızca düşünce ve ifadenin nasslardan bağımsız olarak yöneldiği konularda, yani duyuşsal ya da aklî oluşumlarla ilgili konularda (doğa ve fen bilimleri ile matematik gibi) açıkça görülebilmektedir. Burada düşünce ile onun hissî ya da aklî verilerden meydana gelen konusu arasındaki ilişki düşünceden dile doğru yönelmiştir (düşünce=>dil). Düşüncenin yöneldiği konu nasslar ise bu durumda ilişkinin yönü dilden düşünceye yani nasstan onun aklî içeriğine doğrudur (dil=>düşünce).”¹⁰⁷

Câbirî’nin lafız-mana problematiği ile vurgulamak istediği esas nokta, İslam düşüncesinin temel kaynaklarını oluşturan nasslar konusunda, nassların anlamları üzerine yoğunlaşmaktan ziyade, daha çok nassdaki mevcut lafızların yapıları üzerine yoğunlaşılmasıdır. Elbette Câbirî burada bir genelleme yapmakla riske girmektedir. O, mananın dikkate alınmadığını söylemez. Vurgulamak istediği genel anlamda mana aleyhine, lafız lehine bir yaklaşımın ağırlık bastığıdır. Bunu pratik bir ifadeyle izah edecek olursak Kur’an’ın lafzı üzerinde o kadar durulmuştur ki, manası-ruhu-hedefleri yer yer gözden kaçırılmıştır.

Beyanî epistemolojinin kavram çiftlerinden biri olan lafız-mana ilişkinin sonuçlarını bu şekilde ortaya koyan Cabiri, bu bağlantının Kelam ilminde yarattığı sonuçları ise şöyle ifade eder: “Lafız mana problematiği labirentlerine sürüklenilmesi ve bu problematiğin mantığına teslim olunması aklın işleyişinin durdurulması ve rolünün engellenmesine yol açmıştır. Öyle ki

¹⁰⁷ Câbirî, a.g.e., s. 138-139.

akıl, kelâm ilminde Mutezilenin kendi doktrinleri için öne sürdüğü gibi tüm kaynakların dayanağı (aslu'l-usul) olmasa da, Kelâm ilmi akli kaynaklarından biri olarak görmeye övünmektedir. Kelamcılar en esaslı meseleleri arasında üç mesele yoluyla bu problematiğin içine dalmışlar: Bunlar Kuran'ın yaratılması, te'vil ve Kuran'ın mucizeliği meseleleridir. Kelamcılar ilk mesele üzerindeki tartışmaları “orta yol çözümü” geliştirmeleriyle sonuçlanmıştı. Kuran'ın manaları bakımından kadim; lafız ve harfleri bakımından ise sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen bu çözüm yolu, gerçekte Kelâm ilminin temellerini darmadağın edecek unsurları içinde barındırmaktaydı. Zira Kuran'ın kıdeminin lafız ile mana, yani dil ile düşünce arasında ayırım yapmadan temellendirilemeyeşi bir tarafa, Kuran'ın manalarının “kadim” olduğu görüşüne varmak kaçınılmaz bir şekilde Kuran'ın manalarının onun indirilmesi anında mevcut ve hâkim olan bir çeşit dilsel muvadaaya bağlı kılınmasına yol açmaktaydı. Nitekim vakıda da böyle olmuştur. Bu durum beyân bilgi alanının aklî cephesini oluşturan te'vil probleminin belirli bir zaman dilimindeki dilsel muvadaanın şartlarına bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Bütün bunların sonucu şudur: Düşünce için belirleyici kaynak otorite olarak dilin esas alınması ve dolayısıyla, düşünceye dayalı bir problem tartışıldığında bile, son sözü ilgili bir lafız hakkındaki görüşüyle “dilocilerin” söylemesidir. Kelâm ilminin problemlerinin metafizik sahayla ilgili ve zaman ve mekân sınırlarının ötesinde olduğu dikkate alındığında, bu problemlerle ilgili son sözü söyleme gücüne sahip olan dil de kendiliğinden ya da kelamcılar yoluyla, bu kelam problemleriyle aynı düzeye; metafizik düzeye yükselmiştir. Bunun sonucu olarak lafız bizatihi metafizik bir değer taşıyor hale gelmiştir. İşte gelinen bu nokta dilin düşünceye; lafzın manaya; söylemin sisteminin aklın sistemine –bu terimler hep aynı kapıya çıkar-hâkimiyet kurması için geniş bir imkân alanı oluşturmaktadır. Bu husus kelâmcıların Kuran'ın mucize oluşu ile ilgili tartışmalarında açıkça görülebilir. Zira kelâmcıların Kuran'ın gaye ve maksatlarını ihmal edecek veya gözden kaçıracak derecede, Kuran'ın lafız ve metni ile ilgilenmeleri sonucunda

fıkıhçıların düştüğü hataya düşmüşlerdir. İlgi ve dikkatlerini, doğrudan bunu amaçlamış olmasalar da, Kuran'ın içerdiği manaları ve onun sosyal ve ahlakî boyutu yerine lafız ve nazma yöneltmişlerdir. Sonuçta Kuran lafızlardan ve ses armonilerinden ibaret gibi ele alınır olmuş, gaye ve manaları karanlığa gömülmüştür.”¹⁰⁸

Yukarıda bulunan bu uzun alıntı ile, Beyani epistemolojinin asli kavram çiftlerinden olan lafız-mana ilişkisinin Kelâm'da yarattığı etki böylece ortaya konduktan sonra, Beyani bilgi sisteminin bir diğer kavram çifti olan “Asl-fer” kavram çiftine ve Kelâm ilminde oluşturduğu sonuca geçebiliriz.

1.3. Asl ve Fer'

Beyânî bilgi sistemini çeşitli kavram çiftleri ile ortaya koyan Cabiri'nin kullandığı bir diğer kavram çifti ise “Asl-fer” dir. Bu çalışmada önceki bölümde izlenen metot uygulanacak; öncelikle bu kavram çiftlerinin Beyânî düşüncedeki fonksiyon ve önemine değinilecektir. Ardından söz konusu kavram çiftleri arasındaki ilişkinin Kelâm ilmi üzerinde yarattığı etki üzerinde durulacaktır.

Pek çok terim için geçerli olan, ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı ve ilk kim tarafından kullanıldığı bilinmemesi durumunun, “Asl-fer” kavram çifti için de geçerli olduğunu belirten Cabiri, bu kavram çiftlerinin büyük olasılıkla Arap-İslam kültürünün genel inşası anlamına gelen “tedvin” faaliyeti için gerekli düşünce araçları olarak Tedvin Asrı'nda ortaya çıktığını belirtir. O, “Asıl” kavramının nahivde ve Kelâm'da ilk kimler tarafından kullanıldığı konusunu, Fıkıh ilminde ilk kimin kullandığı kadar önemli kabul etmez. Zira fıkıh ilminde kavramın kullanımının, yalnızca bu ilimin sınırları içinde kalmayıp, diğer İslami ilimler için de bir yöntem olarak kullanılacak derecede etkisini genişlettiğini belirtir ve ağırlıklı olarak fıkıh usulünde “asl” ın ne olduğu üzerinde durur. Bu noktada, fıkıh ilminde “asıl” olanın ne olduğu sorusuna iki ayrı ekolün cevaplarını sunduklarını belirten yazar, bu ekollerden birinin “asıl” olanın “rey”

¹⁰⁸ Câbirî, a.g.e., s. 131-142.

olduğu görüşünde iken, diğerinin “hadis” olduğu görüşünü benimsediklerine dikkat çeker. Ona göre Fıkıh ilminde yaşanan bu ayrım “asılların kökleştirilmesi” ve “düşünme eyleminin ‘asıl’dan hareket ederek yönlendirilmesi” ni sağlayan İmam Şafii ile farklı bir boyut kazanmıştır.¹⁰⁹

Cabiri, ilk olarak İmam Şafii tarafından ortaya konan fıkıh usulünün, yalnızca bu ilim için sınırlı kalmayıp, diğer ilimleri de etkisi altına alarak fıkıh, nahiv, kelam gibi ilim dallarının, onun oluşturduğu bu ortak yöntem üzerine yapılandığını belirtir. Fıkıh usulü için geliştirilen bu yöntem diğer ilimler tarafından ödünç alınarak kullanılmıştır. Bu açıdan İmam Şafii’nin önemi son derece büyüktür. Cabiri “Arap Akılının en büyük yasa koyucusu¹¹⁰” olarak nitelendirdiği Şafii’nin önemini belirtmek için şöyle bir karşılaştırma yapar: “Şafii’nin koyduğu “kuralların” Arap-İslam Akılı’nın oluşumundaki önemi Descartes’in koyduğu “metot kuralları”nın özelde Fransız düşüncesi, genelde de Modern Batı Rasyonalizmi’nin oluşumundaki öneminden hiç de aşağı değildir.”¹¹¹

Bu noktada, Şafii’nin, fıkıh ilminde gerçekleştirdiği ‘usulün belirlenmesi’ işleminin, hangi sebeplerden hareketle başladığından yola çıkan Cabiri, Tedvin Asrı’nda iki temel akımın mevcudiyetine dikkat çeker. Bu akımlardan ilki İslâmi mirasa sıkıca tutunan ve eşya hakkında hüküm vermede yalnızca bunu esas ölçüt sayanlardır. Câbirî, ikinci akımın ise ‘rey’e sıkıca tutunduğunu ve hem İslâmi mirası değerlendirmede, hem de yaşanan yeni durumların değerlendirmesinde rey’i asl saydıklarını belirtir. Cabiri, bu iki akımın İslam düşüncesindeki yansımalarını, tefsir ilmi örneğinden hareketle ortaya koyar. Buna göre ilk akım, İslâmi mirasla, eser’le yani Allah Resulü(S) ve Sahabeden nakledilen haber ve rivayetlerle tefsirde bulunurken; diğeri ise “re’y”le yani Kuranî söylemi anlamada dilin kuralları, Arapça’nın ifade üslupları ve nüzul sebeplerini göz

¹⁰⁹ Câbirî, a.g.e., s. 148.

¹¹⁰ Câbirî, *Tekvinu’l-Akli’l-Arabî*, s. 105.

¹¹¹ Câbirî, a.g.e., s. 100.

önünde bulundurarak aklın hükümleri ışığı altında içtihatla tefsir yapmışlardır.

112

Söz konusu iki farklı akım arasında, fıkıh alanındaki mücadele ve çatışmanın yarattığı etkinin daha kritik olduğunu, bu nedenle iki akım arasındaki bu çatışmayı sonlandıracak bir müdahalenin gelmesi gerektiğini Cabiri şöyle ifade eder: “Fıkıh sahasına gelince burada durum tamamen farklıdır. Bu fark ekoller arasındaki mücadelenin kopmaya dönüşmesinden doğabilecek muhtemel sonuçların tehlikesi bakımındandı. Hayatın akışında ortaya çıkan yeni husus ve olayları, çözüme bağlama ihtiyacının baskısı ile teorik varsayımları da haklılaştıracak şekilde uydurulan hadislerle, hadislerin sayısı giderek kabarıyordu. Öte yandan re’y de –tabir caizse- tamamen teorik varsayımlar yoluyla sık sık naslardan esinlenmeyi ve selefin yolunu bırakarak salt aklın iyi görmesine (*:istihsan*) dayanmaya başlamıştı. Öyleyse artık bir yandan hadis uydurma ihtiyacını ortadan kaldıracak, diğer yandan re’y kurumunu açık sınırlara riayet etmeye zorlayacak kurallara dayalı bir araştırma yönteminin tesis edilmesi zorunluymuştu. İşte bu görevi Muhammed b. İdris eş-Şafii el-Muttalibi (h.150-204) üstlenmiştir.”¹¹³

İmam Şâfiî (150-204), bugün Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan İslam düşüncesinde orta yol olarak bilinen yapının tesisindeki üç önemli isimden biridir. Diğerleri ise Eş’arî ve Gazzalî’dir. İmam Şâfiî şeriat ve fıkıh alanında Ehl-i Sünnet’in oluşmasına önemli katkılar sağlamıştır. Eş’arî akide alanında; Gazzalî ise düşünce ve felsefe alanında aynı izden yürümüştür. Fakat İmam Şâfiî, tarihsel olarak önde olduğu ve bu yönde bir çabaya ilk adımı attığı için, bu alanda öncülük şerefi ona aittir.¹¹⁴

Cabiri, “her şeyin belli bir düzene sokulmasını isteyen kafalardan” biri olarak nitelediği Şafii’nin, hem Hadis Ehliyle birlikte ilim tahsil ettiğine hem de

¹¹² Câbirî, a.g.e., s. 100.

¹¹³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 117.

¹¹⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, “İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin rolü*, Haz:Hayri Kirbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000 , s. 89.

Re'y Ehinden yararlandığına dikkat çeker. Onun asılların belirlenmesi çabasının ise belli ölçüde nahiv ve dilcilerden etkilenmesiyle olduğuna işaret eder.¹¹⁵

İmam Şafii'nin "usul"ü kanunlaştırma çalışmasında dayandığı kaynak otoritenin Yunan mantığı, tıp veya astroloji gibi ilimlerin değil bizzat Arap Beyanı olduğunu belirten Cabiri¹¹⁶ asılların nasıl belirlendiğini şu şekilde açıklar: "İmam Şafii, Kuran'ın, kendisini "*İnsanlar için bir beyân, muttakiler için de bir öğüt ve hidayettir.*"(3-138) şeklinde tanımlaması hasebiyle, hiçbir delile muhtaç olmayan beyânî-İslamî apaçık (bedihi) ilkeye göre bu beyânı/aslı, yani Kuranî beyânı şu şekilde tasnif eder: 1-İlave açıklamaya muhtaç olmayan. 2-Bir kısmında Sünnet tarafından açıklığa kavuşturulan, mücmellik bulunan. 3-Bütünüyle mücmel olan ve yine Sünnet'in açıkladığı kısım. 4- Kuran'ın hakkında herhangi bir nass getirmediği, sadece Sünnet tarafından açıklanan meseleler. 5-Ne Kuran'ın ne de Sünnetin hükme bağladığı, fakat "*Allah kendilerine farz kılınan şeylerde kullarını itaatle denediği gibi, içtihat da onların davranışlarını imtihan eder*" hükmüne binaen, Müslümanların kıyas ile içtihat ederek hükme bağladığı meseleler. Sonra da bu Kuranî beyânın üç tarzına bir başka tarz daha ilave eder: Bu da, "Müslüman cemaate ittibanın gerekli oluşu" ve Müslüman alimlerin "Sünnete aykırı bir meselede ittifak etmelerinin mümkün olmadığını" belirten bir takım hadisler ile delillendirdiği "icma"dır. Şafî bir ümm(ana)-yapı formu verdiği Kuranî beyânın bu derecelerinden hareket ederek, bunlar üzerine başka bir yapıyı tesis eder. Bu da önem ve kuvvetlerine göre şu şekilde sıraladığı dört usuldür: Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas. Kuran bütün kaynakların aslıdır; Sünnet bu aslı tamamlar ve icmayı temellendirir; İcma da Kıyası temellendirir."¹¹⁷

Bu noktada Cabiri bir hususa dikkat çeker: "İmam Şafî, usulü tanımlamıştır" derken bunun anlamı "usulü icat etmiş veya ilk olarak ortaya koymuştur" demek değildir. Ona göre, böyle bir yargı kesinlikle yanlıştır; zira

¹¹⁵ Câbiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s.117.

¹¹⁶ Câbirî, a.g.e., s. 118.

¹¹⁷ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 149-150; *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 118.

Şafîî'nin tanımladığı usûl, Hz. Peygamber ve Sahabe döneminden itibaren kullanılmaktadır. Fakat usulü kullanmak ile usule göre “nazariye ortaya koymak” arasında fark vardır. Şafîî'den önce de insanlar Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas'ı kullanıyordu. Câbirî böylece, Şafîî'nin yapmış olduğu en önemli şeyin, onun bu asıllar arasındaki ilişkiyi de belirlemek olduğunu söyler.¹¹⁸

Cabiri, Şafîî'den sonra gelen usulcülerin – fakih, kelamcı, ya da nahivci olsun fark etmez- sadece kuvvet ve tesirleri açısından değil, mahiyetlerini de dikkate alarak kaynaklara eğildiklerini ve bunları esasta üçe ayırdıklarını belirtir: Nas (Kuran ve Sünnet), İcma ve Kıyas. Cabiri, Kuran ve Sünnet için Nas teriminin kullanılmasının teferruat gibi görünse de epistemolojik açıdan bu tabirin çok önemli olduğunu belirtir: “Çünkü bu tabir, “dört kaynağı”, sadece fikha ait olmaktan, yani ‘yalnızca fihhi hükümlerin bilgisini temellendirir’ olmaktan çıkarak soyut anlamda (nas, icma, kıyas) şeklinde benimsenebilecek ve fikhî hükümlerin dışında daha farklı bilgilerin de üzerine kurulabileceği usul/kaynaklar haline getirmiştir.”¹¹⁹Cabiri, bu durumun fiilen gerçekleştiğini; beyan âlimleri olan dilciler, nahivciler, fıkıhçılar ve kelamcılarının bu üç kaynaktan bilim ve mezhep çalışmalarına hâkim bir kaynak otoritesi meydana getirdiklerini belirtir.

Kelam ilminde asılların kaynak otorite halini nasıl aldığına Kelam ilminde asıl-fer ilişkisinin yansımalarına yer verdiğimizde değineceğiz. Bu noktada ise öncelikle Beyan ilimleri açısından asıl-fer ilişkisinin yapısına değinmek yerinde olacaktır.

Cabiri beyanî düşüncede, düşünme eyleminin sürekli olarak “asl” a bağımlı olduğuna dikkat çeker: “Beyânî akıl, asıl/kaynak bir veriden (:nass) veya bundan elde edilmiş olan bir kaynaktan (kıyas veya icmayla sabit olan şey vb.) hareket etmeyen hiçbir fikri etkinlik ve çabaya gücü yetmeyen ve bunu kabul

¹¹⁸ *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 149; Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz: Wael b. Hallağ, “Şâfîî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfîî'nin Rolü*, Haz. Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat Yayınları, s. 49-72.

¹¹⁹ Câbirî, a.g.e., s. 150.

etmeyen zihni bir eylemdir. Aslın, Beyânî akıl üzerindeki egemenliği sadece başlangıç, yani Beyânî bilginin tesis edilmesi (özellikle dört temel kaynak) noktasında değildir. Bunun ötesinde asıl kavramı, beyânî düşünce esasta fer'in asl'a kıyas edilmesi metoduna dayandığı için, bizzat bilginin üretilme çabasını da belirler. Bu metot, fer'lerin ve hadiselerin, önceden belirlenmiş asıllara kıyas edilmesi çabasından oluşan bir silsileden ibarettir. Son olarak da aslın, beyân aklı üzerindeki egemenliğinin tezahürlerinden üçüncüsünü de ilave edelim. Bu kez durum “usul kaideleri” ile ilgilidir. Bu kaideleri beyan âlimleri fıkıh, kelam ve nahiv alanlarında mezheplerini temellendirmede ve her disiplin içindeki düşünme tarzının ve bilgi üretiminin yönlendirilmesi için ortaya koymuşlardır.” Cabiri buradan hareketle üç türlü usul olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki beyânî bilgiyi temellendirir ve beyânî bilginin hareket noktasıdır. “Diğer bir kısmı, bu bilgileri üreten akıl yürütmenin (istidlal) tarzını belirler. Üçüncüsü de bu bilginin üretilmesi esnasında düşünceyi yönlendirir. Başka bir ifadeyle beyan alanındaki akli bilgi bütünüyle, ya asıldan/kaynaktan hareket eder veya sonunda bir asla varır veyahut da asıl tarafından yönlendirilir. Genellikle de her üçü, tek bir akıl yürütme çabasında bir araya gelmektedir.”¹²⁰

İlk usul, beyânî bilgi alanında bilginin kendisinden çıkartıldığı şey olan asl'dır. Asl'dan hareket eden düşünceye ise “istinbat” denir. Cabiri beyânî bilgi alanının bu özelliği ile burhanî epistemolojiden ayrıldığına dikkat çeker. Zira Burhanî epistemolojide bilgi üretmek için düşünce öncüllerden hareket eder ve onların zorunlu neticeleri olan sonuçlara yönelirken, Beyânî epistemolojide bilgi üretmek, bilginin asl'dan çıkartılmasıdır. Cabiri beyânî akıl yürütmede düşüncenin sürekli olarak fer'den asl'a yönelmekte ve bütün durumlarda “fer' asl'a bağlanmakta” iken, burhanî akıl yürütmede düşüncenin, neticelerden öncüllere değil, öncüllerden neticelere yöneldiğini belirterek iki bilgi sistemi arasındaki farkı gösterir.¹²¹

¹²⁰ Câbirî, a.g.e., s. 152.

¹²¹ Câbirî, a.g.e., s. 152-155.

İkinci tür usulü, Câbirî, beyânî ve burhanî bilgi sistemlerini karşılaştırarak şöyle açıklar: “Düşüncenin asl’a vardırılması şeklinde gerçekleşen bu usul şekli zıt istikamette tamamlanan ve beyânî terminolojide “kıyas” ismi verilen aklî eylemdir. Fer’in asl’a veya duyu alanındakinin (şahit), duyu alanı dışındakine (gaip) kıyas edilmesinden ibaret olan beyânî kıyas, bir orta terimin birbirine bağladığı iki veya daha fazla öncülün zorunlu kıldığı neticelere varılan mantıkî kıyastan farklıdır. Çünkü beyânî kıyasta, asıl ve fer’ beraber verildiği için düşünce eylemi, bunları hüküm açısından birbirine bağlayan ve mantıkî kıyastaki orta terim mesabesindeki “illet”i araştırmaya yönelir. Halbuki mantıkî kıyasta orta terim öncüllerde verilmiştir. Dolayısıyla düşünce “neticeyi araştırmaya” yönelir.¹²²

Câbirî, kelimcilerin kıyasının, genellikle “delalet” kıyası iken, fakihlerin kıyasının “illet” kıyası olması farkına önem gösterir. Kelamcıların kıyası delalet kıyası veya şahide dayanarak gaibi çıkarsama olduğu için onlar şahidi değil de şahidin hükmünü “asıl” olarak kabul ederler: “Çünkü onlara göre şahit (duyu alanındaki), insan ve sıfatları; gaip (duyu dışındaki) ise Allah ve sıfatlarıdır. Allah’ı insanla kıyas etmekten sakınmak için, şahidin hükmünden gaibin hükmünü çıkarma yöntemini geliştirmişler ve adeta şöyle demişlerdir: Görünen, biz insanlardan herhangi bir alimin, bir şeyi bir tarzda biliyor olması, görünmeyen bir alimin de bir şeyi bu şekilde bileceğine delildir. Böylece görünen alim hakkındaki hükmü, gaipteki alim için varsayarlar. Başka bir ifade ile onun ilminin de var olduğunu ispat ederler.”¹²³

Asl’ın düşünme faaliyetinin yönünü çizip onu yönlendirmesi olarak belirtilen üçüncü usul türünde ise, akıl yürütme işlemi usul kaidelerinden başlar. Bu usul kaideleri, hükümlerin çıkartıldığı kaynaklar üzerinde fikir yürütürken bağlı kalmak üzere ortaya konulan “metodolojik ilkeler”dir. Bu kaideler, “te’vil esnasında sözün yönünü çizerek bir yorumu diğerine tercih etmek ile ilgili

¹²² Câbirî, a.g.e., s. 153.

¹²³ Câbirî, a.g.e., s. 154.

oldukları için” yönlendirici ilkelerdir. Cabiri bu yönlendirici ilkelerin, akıl yürütme üzerine kurulu Beyânî ilimlerin hepsinde bulunduğunu belirtir.¹²⁴

Buradan hareketle Câbirî, beyânî bilgi alanında düşüncenin, daima “asl” (kaynak) dan hareket ettiğine dikkat çeker. Ona göre, bütün Beyân ilimlerinde, diğer kaynakları da temellendiren ilk asıl ise “nas” tır. (Akide ve Şariat alanında Kuran ve Hadis; fıkıh, nahiv ve belagat için de bu ikisi ile birlikte Arap kelamı nas hükmündedirler.) Cabiri bu noktada, yazının yaygın olmadığı kültürlerde nassın esasında “rivayet edilen bir söz veya halefın seleften naklettiği bir söylem” olduğuna dikkat çeker ve bu sebeple nassın esasında “haber” olduğunu belirtir.

Beyan bilgi alanında, haberin ortaya çıkardığı temel problem ise haberin doğruluğu veya yanlışlığı değil; haberin sıhhati ve gerçekten söylenip söylenmeme meselesidir. Cabiri’nin burada vurgulamak istediği ‘*beyânî bilgide haberin doğruluk veya yalanlık kategorilerine girdirilemeyeceği; haber hakkında, ancak onun kaynağından sahih olarak nakledilip edilmediği*’ dir. Yani bizzat haberin içeriğinin gerçeklere uygun olup olmaması değildir mesele; haberin sıhhatini belirleyen, onu söyleyen kimseye nispetinin sabit olup olmaması ve bu sıhhatin derecesidir.

Cabiri, beyan ehlinin, haberin sıhhatinin tespiti ve sıhhat derecesinin sabit olmasında beyânî “haber nazariyesi” denilebilecek bir takım şartlar ve kaideler ortaya koyduklarını belirtir ve bütün beyân alimlerinin haber ile ilgilendiklerini söyler. Beyan alimleri, haberin otoritesini temellendirmeye öncelikle haber’i iki kısma ayırmakla başlarlar: Mütevatir ve Ahad haber.¹²⁵

İbn Hâcer el-Askalânî, mütevatir haberi şöyle tanımlamaktadır: “Âdeten yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılan kalabalık, bu kalabalığın bidayetten sonuna kadar kendileri gibi bir başka kalabalıktan rivayeti, nihayette istinad

¹²⁴ Câbirî, a.g.e., s. 155.

¹²⁵ Câbirî, a.g.e., s. 158.

ettikleri şeyin akıl değil his olması ve bu şekilde rivayet edilen haberin dinleyen için ilim ifade etmesi biraraya gelirse bu habere mütevatir denir.”¹²⁶

Bir haberin mütevatir olarak kabul edilmesinin şartlarını ise Talat Koçyiğit şöyle maddeler: a) Kalabalık bir cemaat tarafından nakledilmeli; b) bu haberi nakleden kalabalığın yalan üzere kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmesi mümkün olmamalıdır; c) bu kalabalığın sayısında herhangi bir nesilde azalma olmamalıdır. Fakat kalabalığın artışı haberin doğruluğunu teyit eder. d) Haber, menşinde onu nakledenlerin “görme” ve “işitme” fiillerine istinat eden cinsten olmalıdır.¹²⁷

Cabiri, hadis âlimlerinin mütevatir haberin otoritesini temellendirme çabasında bulunmadıklarını, zira onların mütevatir haberi ‘kendiliğinden bir otorite sahibi’ olarak gördüklerine dikkat çeker. “Mütevatir haberin otoritesi, çeşitli kuşaklardan oldukları için objektif gerekçelerden dolayı, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan geniş ve kalabalık bir cemaatin otoritesinden ibarettir.” Bu sebeple hadis âlimlerinin bütün gayretlerini “ahad haber”e yönlendirerek, ahad haberin otoritesini temellendirmeye harcadıklarını söyler.

Beyan âlimlerinden olan kelimcilerin ise haber-i ahad kadar, mütevatir haberin de otoritesini temellendirme gayretini sarf ettiklerini belirten düşünür; bu âlimlerin her iki haber türündeki incelemelerini, kelâm ilmindeki metotlarına bağlı kalarak yaptıklarını ekler.¹²⁸

Câbirî’ye göre, Beyan alimleri açısından mütevatir haberin önem arz etmesinin sebebi, bu haberin ilim yani kesin bir bilgi ifade edip etmediğinden kaynaklanır: “Onların terminolojisinde “ilim”, inanılan bir şey hususunda “nefsin tatmin olması” ve onu kabul veya ret hususunda tereddüdü olmayışıdır. Haber “ilim” ifade ettiği zaman, haber verdiği şeye inanmak vacip olur, yani inanılması vacip olan itikadın bir parçası haline gelir. Üstelik mütevatir haberin ifade ettiği

¹²⁶ İbn Hâcer el-Askalânî, *Nuhbet’ul-Fiker Şerhi/ Hadis İstılahları Hakkında*, Çev. Talat Koçyiğit, AÜİF Yayınları, s. 23.

¹²⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 373.

¹²⁸ Câbirî, a.g.e., s. 158.

ilmin “zaruri ilim” mi yoksa “akıl yürütmeye dayanan bir ilim” mi olduğunu da tartışmışlardır. Onlara göre “zaruri ilim” akıl yürütme olmaksızın apriori veya duyu yoluyla nefiste oluşan bilgidir. Onlar mütevatir haberi “zaruri ilim” ifade eden şey olarak kabul ederler. Çünkü insanlar zorunlu olarak, yani şüpheye düşmeksizin ve tartışmaksızın, mesela Bağdat diye isimlendirilen bir şehrin varlığını kabul etmektedirler. Onlar bu şehrin varlığına onu gözleriyle gördükleri için değil, ravilerinin yalanda ittifak edebilecekleri düşünülemeyecek derecede çok olduğu ve çeşitli haberler bu şehrin var olduğunu bildirdiği için inanmaktadırlar.”¹²⁹

Özelde Kelam, genelde ise Beyân alimleri için mütevatir haberin önemini bu şekilde açıklayan Câbirî, beyânî bilgi alanında, mütevatir haberin fiilî kuvvetini nereden aldığı sorusunun cevabına, Gazzâlî’nin yaptığı “haberlerin tasnifi”nden hareketle başlar: “Gazzâlî, ‘haberleri’ tasdiki gerekenler, yalanlanması gerekenler ve çekinceli davranmak gerekenler diye tasnifler. Câbirî’nin ilgilendiği kısım birincisidir. Gazzâlî bu kısmı yedi sınıfa taksim etmektedir: Birincisi, tevatürü oluşturan bir sayının haber verdiği: Başka bir delil bulunmasa da böyle bir haberin zaruri olarak tasdik edilmesi gerekir(...)İkincisi Allah’ın haber verdiği şeylerdir. Bu da Allah’ın yalan söylemesinin muhal olması hasebiyle doğrudur. Üçüncüsü Peygamber’in haberidir. Bu haberin doğruluğunun delili, yalancıların eliyle mucize gerçekleşmeyeceği halde, onun elinde doğruluğuna delalet eden mucizenin gerçekleşmesidir. Dördüncüsü, ümmetin verdiği haberlerdir. Çünkü ümmet, yalandan masum olan Peygamber’in şahitliği ile “ismet” sahibidir. Beşincisi Allah’ın ve Resulünün veya ümmetin haberlerine muvafık olan veya bunların tasdik ettiği akıl veya sem’in delalet ettiği habere uygun olan her haberdur. Bu haberler doğrudur; çünkü yalan olsaydı, bunların muvafık olduğu haber de yalan olurdu. Altıncısı, Hz. Peygamber’in huzurunda zikredilip de, bu haberi işittiği ve bilinçli olarak hakkında sukut ettiği bilinen her haber. Çünkü bu haber yalan olsa idi Hz.

¹²⁹ Câbirî, a.g.e., s. 159.

Peygamber susmaz ve onu yalanlamaktan geri durmazdı. Bununla dine ait haberleri kastediyoruz. Yedincisi bir topluluk önünde iken zikredilip bu topluluk tarafından yalanlanmayan haberdur. Bu haber yalan olsaydı, bu gibi bir durumda sessiz kalınmasının ve haberin yalanlanmasının âdeten imkânsız görüldüğü durumlarda söz konusudur.”¹³⁰

Câbirî, Gazzâli'nin yapmış olduğu bu tasnifin, dinî etkinliklerine göre sıralandığında şöyle derecelendiğini belirtir: “Allah'tan sadır olan haber (Kur'an); Peygamber'den sadır olan haber (Hadis); ümmetten sadır olan haber (İcma); Allah'ın, Peygamber'in veya ümmetin haber verdiği şeye uygun olan haber; Peygamber'in hakkında sükut ettiği haber; ümmetin sükut ettiği haber; son olarak da “tevatür sayısının” verdiği haber.” Cabiri en nihayetinde bu kısımların dayandığı kaynakların temelde üç tane olduğunu söyler. Bunlar Allah, Peygamber ve ümmettir. Ümmetten kasıt icma'; yani ümmetin “yalan üzere ittifakının imkânsızlığıdır”.¹³¹

Bu açıklamaların ardından Cabiri, dikkat çekmek istediği asıl noktaya gelir ve tevatür habere epistemolojik gücünü verenin aslında tamamen “icma” olduğunu söyler: “Bu açık bir şeydir; özellikle de haberi nakleden birinci “halka”ya, yani haberi işiten birinci nesil olan sahabeye baktığımız zaman bu daha da belirginleşir. Bu nesle ait olan tevatür “sahabenin icmasını” ifade eder. Bu icma da, ya bir şeyi zikretmeleri ve tasvip etmeleri ya da hakkında susup itiraz etmemeleri tarzında gerçekleşir. Şu halde haberin doğruluğunu temellendiren bir otorite olarak “tevatür” sadece sahabeden rivayetin mütevatir olduğunu değil, esasta ve her şeyden önce, sahabe arasında o haber hakkında tevatür bulunduğunu, yani sükut veya onaylama tarzında sahabenin o haber üzerinde icma ettiğini ifade eder. O halde, “mütevatir haberi” temellendiren şey her şeyden önce icma, yani sahabenin icmasıdır.”¹³²

¹³⁰ İmam Gazzâli, *el-Mustasfa/ İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, C. I, s. 211-212; Câbirî, a.g.e., s. 163.

¹³¹ Câbirî, a.g.e., s. 164.

¹³² Câbirî, a.g.e., s. 164.

Görüldüğü üzere Câbirî mütevatir habere epistemolojik gücünü verenin icma olduğunu iddia eder. Mütevatir haber için durumu böyle açıkladıktan sonra “ahad haber”in epistemolojik değerini neye borçlu olduğunu analize girer.

Bu konuda ilk dikkat çektiği nokta “ahad haber”in mütevatir haberin sahip olduğu “icma dokunulmazlığı” na sahip olmadığıdır. Durum böyle olunca, dildeki uydurmalar, haber uydurmaları yani yalan olarak üretilen uydurma haberlerin var olduğu bir durumda, ahad haber hakkında şüphe ve tartışmaların yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Bu şüphelerin giderilmesi için başlatılan çalışmalar âhad hadislerin nakil yolunu gösteren isnat üzerinden yürümüştür.

Cabiri bu noktada âhad haberin Beyan âlimleri tarafından nasıl tanımlandığına dikkat çekerek âhad haberin otoritesini sorgular.

Ahad haber, mütevatir olmayan haberlere verilmiş bir isim olarak kullanılır ve mesela haberu'l-vahid (bir kişinin haberi) denir ve bir kişi tarafından rivayet edilen haber kastedilir. Haber-i ahad da birer kişi tarafından rivayet edilmiş haberdir.¹³³

Kelâm alimleri tarafından haber-i vahidin epistemolojik değeri sorgulanmıştır. Haber-i vahid’i rivayet eden raviler hakkında net bir bilginin olmaması sebebiyle, bu haberlerin zannî bilgi ifade ettiği şeklinde bir yaklaşıma sebebiyet vermiştir.¹³⁴ Bununla birlikte haber-i vahid karşısında kelâm alimlerinin duruşu temelde üç gruba ayrılabilir. Haber-i vahid’in mutlak anlamda bilgi ifade ettiğini düşünen grup içerisinde İbn Hazm ve Davud b. Ali ez-Zahirî gibi zahirî ekol temsilcileri bulunmuştur. Haber-i vahidi mutlak olarak bilgi ifade etmediğini savunan kimseler olarak ise Hanefiler, Şafiiler, Malikilerin çoğunluğu, Mutezilîler ve Haricîlerin isimlerine ağırlıklı olarak yer verilir. Bu grup için ahad haber genellikle kıyas ve içtihadın uygulanabileceği amelî hükümlerde dikkate alınabilir. İtikadi bilgide ise Kitap ve mütevatir haber

¹³³ Talat Koçyiğit, a.g.e., s. 31.

¹³⁴ Hüseyin Aydın, “Akide İnşasında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, S.15, 2003, s. 70.

gereklidir.¹³⁵ Bu durumu Bakıllani ve Gazzali'nin ahad haber için yaptıkları tanımlarda görmek mümkündür.

Bakıllani'nin âhad haber için yapmış olduğu tarif şöyledir: “Haber-i ahad’ın sözlük anlamı hakikatte bir kişinin haberi demektir. Ravisi bir tanedir, iki tane veya daha fazla değildir. Bununla beraber fakihler ve kelamcılar ilim ifade etmeyen bütün haberleri, ister ravileri bir tane olsun isterse birden fazla bir grup olsun âhad haber diye adlandırmışlardır. Bu haber ilim ifade etmez, fakat ravisi adil ise ve kendisine zıt daha sağlam bir rivayet yoksa bizim mezhebimize göre bununla amel edilebilir.”¹³⁶ Gazzâlî de şöyle demektedir: “Biz haber-i vahid ile, tevatür derecesine ulaşmayan haberi kastediyoruz. Bu bakımdan mesela beş veya altı kişinin naklettiği haber de haber-i vahiddir. Fakat doğruluğu bilindiği için peygamberin sözü, haber-i vahid olarak adlandırılmaz... Haber-i vahid ile amel etmek ise vaciptir. Bunun nedeni ise, doğruluk zannı durumunda amel etmeyi gerektiren kesin bir delil ile bilinmesindedir. Zan kesin olarak oluşmaktadır ve zannın oluşması durumunda amel etmenin vacipliği de kesin olarak bilinmektedir; iki şahidin şahitliği ile veya davalının yeminden kaçınması durumunda davacının yeminiyle hüküm vermek gibi.”¹³⁷

Haber-i vahid hakkında duruş sergileyen bir üçüncü grup daha vardır ki, buna göre haber-i vahid belli şartlar veta karineler ile bilgi ifade eder. Mutezile’den Ebu Ali el-Cübbai, İbn Salah, Nevevi, Askalani, İbn Teymiyye ve Suyuti gibi muhakkik hadis alimeri karinelerle kuşatılmış haber-i vahidin bilgi ifade ettiği kanaatindedirler.¹³⁸

Cabiri ise bu konu karşısında daha ziyade haber-i vahidin mutlak anlamda bilgi ifade etmediği, ama ameli gerektirdiği görüşünde olan grubun görüşlerini tartışır. Zan ifade ettiği halde amel etmeyi gerektirmesinin gerekçesini, Gazzali’de bulur: “Geçerli olan görüş şudur: Sahabe, Tabiin, fakih

¹³⁵ A.g.m., s.80-82.

¹³⁶ Ebu Bekir Muhamme b. Et-Tayyib el-Bakıllâni, *Et-Temhid*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire 1947, s. 164.

¹³⁷ İmam Gazzâlî, a.g.e., C.I, s. 218.

¹³⁸ Aydın, a.g.m., s.89

ve kelmecilerden oluşan ümmetin büyük bölümü âhad haber ile taabbüdü, aklen muhal saymadıkları gibi zorunlu da saymamışlardır. Âhad haber ile taabbüd sem'îdir, yani nakil ile sabittir.”¹³⁹ Câbirî'nin burada dikkat çektiği nokta “ahad haberin nakil ile sabit olmasıdır”. Bununla vurgulanmak istenen, mütevatir habere de ahad habere de meşruiyetini sağlayanın, otoritesini sağlayanın “sahabenin icması” olduğudur.¹⁴⁰

Peki, icmanın otoritesini temellendiren nedir?

Görüldüğü üzere, Beyânî düşüncenin epistemolojik yapısını bir takım kavram çiftleri üzerinden açıklayarak ortaya koyan Câbirî, bu kavram çiftlerinden biri olan “asl-fer” çifti üzerine yaptığı analizde, İslam düşüncesindeki asılların ne olduğunu, nasıl belirlendiğini ortaya koyarken, bu asıllar arasında en çok “icma” asl'ı üzerinde durur. Zira icma, beyan ilimlerinin çoğunda olduğu gibi nahiv ve dilde kural koyucu kaynaklardandır.¹⁴¹

Gazzalî, icma ile kastedilenin Hz. Muhammed ümmetinin dinî bir iş hususundaki ittifakı olduğunu belirtir. Ona göre, icmanın gerçekleşmesinin mümkün olduğunun en açık delili, fiilen vukû bulmuş olmasıdır. Ona göre icma konusunun en önemli noktası, ümmetin topluca hata etmesinin imkansızlığına dair delil ikame etmesidir. İcma'nın hüccet oluşu, ya Kitab veya mütevatir sünnet ya da akıl ile bilinebilir.¹⁴²

Ahad hadislerin sıhhatinden kuşku duyulabileceğini; buna karşın rivayet edilen hadislerin, içerdikleri konuların incelenmesine duyulan ihtiyaç nedeniyle – tarihsel olmasa da- objektif doğruluğu bulunduğunu¹⁴³ düşünen Câbirî, fıkıh usulünde hiçbir kaynağa tanınmayan teorik alanda temellendirme gücü icmaya verildiğini söyler. Gazzâlî'nin de söylediği üzere o, “dinin temellerinin en büyüğüdür”¹⁴⁴. Öyle ki “Allah'ın Kitabı ve mütevatir sünnet hakkında verilecek

¹³⁹ İmam Gazzalî, a.g.e., C.I, s. 221.

¹⁴⁰ Câbirî, a.g.e., s. 166.

¹⁴¹ Câbirî, a.g.e., s. 169.

¹⁴² İmam Gazzalî, a.g.e., C.I, s. 257-259.

¹⁴³ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s.253.

¹⁴⁴ İmam Gazzalî, a.g.e., C.I, s. 263.

hükümün dayanağı” da icmadır:“Bunun delili Hz. Osman zamanında tek bir nihai metin halinde toplanıp belgelenen Kuran mushafının eksiksiz ve doğru olduğu konusunda sahabenin icma etmiş olmasıdır.”¹⁴⁵ Buradan hareketle o, ‘eğer icma olmasaydı, elimizdeki mushafın sıhhatini metodolojik olarak temellendirmek mümkün olmayacaktı’ şeklinde bir yargıya varır.

Yukarıda mütevatir Sünnet’i temellendirenin gene icma olduğu açıklanmıştı. Câbirî, içtihadı temellendirenin de icma olduğunu belirtir: “İcma içtihadı temellendirdiği gibi onu sağlam da kılmaktadır. Çünkü icmanın otoritesi usul açısından metnin bir kaynak olarak temellendirilmesi sınırında durmaz, bilakis onun muhtevasına taşar. Sadece selefin icma ettiği kıraat ve rivayetler doğru değildir, onların dini metinleri anlama ve yorumlama noktasında icma ettikleri hususlar da yegâne doğrudur. Çünkü icma, “bir vak’a hakkında hüküm vermede olduğu gibi, bir metnin te’vili veya yorumlanması veya bir nassın hükmünün illetinin tespiti ve hükmün dayanağı olan vasfın açıklanması hakkında da olabilir.”¹⁴⁶

Gene usul âlimleri açısından icma “nesh edilemeyen bir delildir”. Kitap ve Sünnet’in nesh edilme imkanı Hz. Peygamberin vefatının ardından ortadan kalkmıştır.¹⁴⁷

Câbirî, bunları aktarmakla Beyan ilimleri için icmanın ne derece önemli olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bunun yanısıra Beyan âlimleri diyebileceğimiz isimler arasında icmaya karşı çıkılmamakla birlikte, gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda bir ittifak olmadığını belirtmeden geçemez. Öyle ki İmam Malik açısından icma, sadece Medine Ehli için söz konusu iken Nazzam icmanın hakikatte hiç gerçekleşmediğini, bu nedenle de hüccet olamayacağını savunur.¹⁴⁸

Beyân âlimleri arasında belki de en önemli isim olan Gazzâlî için ise “ümme-i Muhammed’in özellikle dinî bir meselede ittifak etmeleri” anlamına

¹⁴⁵ Câbirî, a.g.e., s. 170.

¹⁴⁶ Câbirî, a.g.e., s. 170.

¹⁴⁷ Câbirî, a.g.e., s. 171.

¹⁴⁸ Câbirî, a.g.e., s. 173.

gelen icma, bir asrın bitmesiyle son bulmadığı gibi, herhangi bir asra da tahsis edilemez. Gazzâlî, icmanın hüccet oluşunu, ayetlerden hareketle ortaya koymanın doğru olmayacağını savunur; ona göre icmanın delil olduğuna dair getirilen ayetler icmayı açık olarak karara bağlamaz. Onun icmayı, Hz. Peygamberin “ümmetim hata üzerinde ittifak etmez” hadisinden hareketle temellendirdiğini¹⁴⁹ belirten Câbirî, bunu şöyle açıkladığını, yaptığı alıntıyla gösterir: “Hz. Peygamber’den bu ümmetin hatadan masum olduğuna dair anlamı aynı olmakla beraber, “farklı lafızlarla” birbirini destekleyen pek çok rivayet gelmiş ve bunlar güvenilir ve önde gelen sahabelerin dilinde şöhret bulmuştur. İşte bu hadisler sahabe ve tabiun arasında yaygın ve açık olarak bizim zamanımıza kadar gelmiş, selef ve haleften hiç kimse bunlara dil uzatmamıştır.” Böylelikle Câbirî, Gazzâlî’nin icmayı temellendirmede tevatür hadise dayandığını ortaya koyar. Fakat burada bir noktaya dikkat çeker; Gazzâlî, icmayı temellendirirken, mütevatir habere dayanmıştır. Oysa mütevatir haberi temellendiren de icmadır. Burada bir çelişki var gibi görünmektedir. Cabiri, bu çelişki görüntüsünün, Gazzali tarafından da fark edildiğini belirtir ve Gazzali’nin bunu icmanın kurucusu saydığı “âdet” ile aşmaya çalıştığını belirtir.¹⁵⁰

Gazzali haberin sıhhatinin delilinin asırlardan beri bu habere karşı çıkılmaması ve itiraza konu olmaması olduğunu söyler: “Çünkü âdet, kendisiyle kati şeyler hakkında hüküm verilen kesin bir kaynağın, sıhhati bilinmeyen bir haberle ispatını inkarı gerektirir. Böylece biz haberin kesinliğini icma ile değil, âdet ile bilmiş oluruz...Âdet, kendisinden bir takım bilgilerin elde edildiği bir kaynaktır (asıl). Kuran’a karşı konulduğu ve bunun sonradan ortadan kalktığı, imametın nas ile olduğu, duha namazı ve Şevval orucunun farz olduğu gibi iddiaların bâtıllığı hep âdet ile bilinir. Çünkü şayet böyle olsa idi, bunlar hakkında sükut imkansız olurdu.”¹⁵¹

¹⁴⁹ İmam Gazzâlî, a.g.e., C.I, s. 259-260.

¹⁵⁰ İmam Gazzâlî, a.g.e., C.I, s. 263.

¹⁵¹ Câbirî, a.g.e., s. 175.

Cabiri, Gazzali'nin icma için delil olarak sunduğu âdet'in analizinde şunlara yer verir: “Şu halde Gazzali, “âdet, kendisinden bir takım bilgilerin çıkarıldığı bir kaynaktır (asıl)” derken, bununla icma ile amelin sürekliliğinin, icmanın, kendisine bir takım neticelerin dayandırıldığı bir “asıl” olma gücü verdiğini ifade etmektedir. “Haberin kesinliğini âdet yoluyla öğrendik” derken de (burada kast edilen ‘ümmetim hata üzerinde ittifak etmez’ hadisidir) bunun anlamı, bu hadisin selef katındaki yaygınlığının kendisine, pamuğun ateşe temas etmesiyle tutuşması gibi sürekliliği olan herhangi bir tabî olayın doğruluğuna eşit bir doğruluk kazandırdığıdır. Böylece bu haber ‘kesinlik kazanmış’ yani sahih hale gelmiştir. Böylece âdet veya süreklilik, bu bağlamda selefin, icmanın hüccet oluşunda delil getirdikleri hadisin sıhhatinde icma etmiş olmalarını ifade etmektedir. Bu, bizzat Gazzali'nin bu meseleyi tartışmasının sonunda ifade ettiği düşüncesidir. Şöyle demektedir: ümmet, icmaya uymanın gerekliliği konusunda icma etmiştir. Başka bir ifadeyle de, icmanın kaynak olmasındaki delil, icmanın kullanılmasında icma etmeleridir.”¹⁵²

Cabiri, Beyan alimleri arasında icmanın gerçekten vuku bulup bulmadığı konusunda ittifak olmamasına karşın, hemen bütün beyan alimleri için kaynak olma otoritesini koruduğuna dikkat çeker. Yukarıda Gazzali örneğinde her ne kadar bir tutarsızlık görünse de icmanın bizzat kendi varlığı ile delil değerinde sayıldığı görülür. İcmaya bu otoriteyi sağlayanın ne olduğunu ise Cabiri şöyle açıklar: “Bu otorite, “selefin otoritesinden” başka bir şey değildir. Burada kast edilen şey muayyen bir geçmiş değil, aksine herhangi bir seleftir. Çünkü usulcülerin ortaya attıkları meseleler, sadece sahabe asrı gibi belirli bir asır ile ilgili değildir. Aksine onlar bir dönem sınırlaması olmadan daha çok herhangi bir asrın icmasıyla, sonraki asrın icması arasındaki irtibatla ilgilenmişlerdir. Bu yüzden burada “selefin sultası” ile kastedilen şey, bütün geçmiş asırların otoritesi, geçmişin otoritesi, “âdet'in otoritesi” vb. otoritesidir.”¹⁵³

¹⁵²Câbirî, a.g.e., s. 176.

¹⁵³Câbirî, a.g.e., s. 178.

İcma'nın otoritesinin aslında "Selef" in otoritesi olduğu fikri, günümüzde daha çok tartışılan ve dile getirilen bir konu olmaktadır. İcma'nın, dini hükümler hakkında tartışmasız bir kaynak olarak görülmesi sonucu İslam düşüncesinde yaşanan en büyük etkilerden birinin, rivayete dayalı bir ilim anlayışının oluşmasına sebebiyet verdiği, bugün dile getirilen bir husustur.¹⁵⁴ Bu iddiaların, bu şekilde icma'yı negatif bir kaynak olarak gösteren tutumun esasında Batı düşüncesinin âlimler üzerinde yarattığı bir etki ve tarihsellik anlayışının bir uzantısı olduğu şeklinde tenkidi, bu önemli konunun hakkıyla tartışılmasının önüne geçmektedir. Bu şekilde tenkitlerin olması olumlu olmakla birlikte, bazı konuların tartışılması artık kaçınılmaz görünmektedir. İslam düşüncesinde, belki de diğer düşünce dünyalarının çoğunda mevcut olmayan bir gelenek otoritesi hakimdir. Bugün bu konuya dair yapılan tartışmalar açıkça geleneği red olarak yaftalanmakta ve hemen dışlanmaktadır. Fakat aslında, bu tartışmaların gündeme getirilmesi, geleneğin layıkıyla anlaşılmasının en önemli vesileleridir.

Beyanî bilgi sisteminin yapı taşlarından olan asl-fer çiftinde yer alan Beyani ilimlerin asılları Kuran, Sünnet, İcma ve Kıyastır. Bu konuda beyan alimleri arasında bir ittifak bulunur. Cabiri'nin icma konusunda bu kadar durmasının nedeni, bu asıllar arasında aslında en büyük otoritenin, fiiliyatta icma'ya verildiği düşüncesidir. Kuran'ı, Sünnet'i –sihhat derecelerini-, içtihadı belirleyen hep icmadır. İcma'yı bu kadar güçlü kılan ise geçmiştir. Geçmişte insanların yapageldikleridir. Cabiri, beyânî aklın yaşadığı iki istibdat olduğunu söyler: yöneticilerin siyasi baskısı ve bilgi açısından selefın baskısı.¹⁵⁵

1.3.1. Asıl ve Fer': Beyânî Kıyas ve Ta'lil Problematığı

Beyânî aklı oluşturan kavram çiftlerinden asıl-fer kavram çiftinin ilişkisi kıyas üzerine temellenir. Bu açıdan kıyas beyânî düşüncede merkezi bir öneme sahiptir. Asıl-fer ilişkisinin Kelâm ilmi üzerindeki yansımalarını da en açık Kıyas

¹⁵⁴ Konuyla ilgili bkz. M. Zeki İşcan, "Sünnî Düşüncede Dinî Bir Ototirete Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Dinî Otorite Sempozyumu-Bildiri Metinleri*, İstanbul 2006, s. 147-170.

¹⁵⁵ Câbirî, a.g.e., s. 179-181.

problematikliği üzerinden görmek mümkündür. Câbirî, kıyasın beyânî düşüncedeki önemini “beyânî düşüncenin ‘beyânî’ oluşunun kıyasa dayanmasından kaynaklandığını iddia ederek açıklar. “İster fıkıh, ister belagat, isterse de nahiv ve kelâmda olsun, kıyas, beyânî bilgi alanında bir teşri kaynağı (asıl) olduğu gibi aynı zamanda da metodolojik bir kaynak, yani beyânî düşüncenin gözde metodudur.”¹⁵⁶

Gazzalî kıyası, aralarında bulunan bir hükmün veya vasfın isbat ya da nefyini içeren birleştirici/ ortak bir özellik (câmi') sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek (isbat) ya da vermemek (nefy) amacıyla, bilineni bilinene hamletmek şeklinde tanımlamaktadır. Her kıyasta bir *fer'*, bir *illet* ve bir *hüküm* ün bulunması gerekir.¹⁵⁷

Câbirî ise, Kıyasın beyânî düşünce için önemini göstermeye, onun epistemolojik konumunu belirlemekle başlar. Ona göre beyân mensupları kıyaslarını üç noktada temellendirmektedirler:

A)Kıyas kelime anlamı olarak “herhangi bir şeyi, başka bir örneğe göre ölçmek ve ona eşit hale getirmek” demektir. Cabiri bu tanımın da gösterdiği üzere beyanda kullanılan kıyasın mantıktaki kıyastan farklı olduğuna dikkat çeker. Mantıktaki kıyas, iki veya daha fazla öncülden zorunlu olarak meydana gelen bir neticenin çıkartılması anlamındadır. Oysa beyandaki kıyas –ki Cabiri onu mantıktaki kıyastan ayırt etmek için beyânî kıyas olarak isimlendirir- “bir çeşit eşitlik yoluyla” bir şeyi bir başka şeye izafe etmek anlamına gelir. Yani beyânî kıyas, “bir telif ve birleştirme işlemi değil, mukayese ve yakınlaştırma işlemidir.”¹⁵⁸

B)Kıyasta asıl ve fer arasındaki benzerlik, işin hakikatine değil, müctehidin zannına bağlı olması itibariyledir. Kıyas yapan, kendisinden bir hüküm ortaya koymaz, hükmü icat etmez; sadece aralarında kıyası meşru kılan

¹⁵⁶ Câbirî, a.g.e., s. 183.

¹⁵⁷ İmam Gazzalî, a.g.e., C.II, s. 195.

¹⁵⁸ Câbirî, a.g.e., s. 185.

benzerliği görmesiyle, aslın hükmünü menfî veya müspet anlamda fer'e uygular.

159

C)Müçtehidin kıyasa dayanarak ortaya koyduğu hüküm, yakîne (kesinliğe) değil, sadece zanna dayanır. Bu nedenle fıkhîta kıyası reddedenler olmuştur.

Câbirî, bu üç maddenin kıyasın epistemolojik konumunu ortaya koyduğunu belirtir. Bütün beyan ilimlerinde kıyas, asıl ve fer'i bir araya getirmeye değil, şahit ve gaip, asıl ve fer' arasında benzeştirmeye ve mukayeseye dayandığını ileri sürer.¹⁶⁰

Kıyas, beyânî epistemolojinin yapı taşlarını oluşturan asıl-fer kavram çiftinin etkinliğini sağlayan husustur. Bütün beyan ilimlerinde etkin olan kıyas mekanizması, asl-fer kavram çiftinin Kelâm ilmi içerisinde ne şekilde etkili olduğunu; nasıl çalıştığını ortaya koyar. Bu noktadan itibaren kıyas mekanizmasının Klasik Kelâm açısından etkileri sunulmaya çalışılacaktır.

Câbirî, Kelâm ilminde kıyasın konumuyla ilgili görüşlerine şöyle başlar: “Kelâm'daki kıyas ‘bir şeyi başka bir örnek ile karşılaştırıp ölçmektir.’ Kelamcı da, fıkıh ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez, aksine “şahit (duyu alanındaki) diye isimlendirdiği aslın hükmünü, ‘gaib’(duyu alanı dışındaki) diye isimlendirdiği fer'e nakleder. Kelamcılar bunu şöyle ifade eder: “Şahide dayanarak gaibi çıkarsama, şahitteki bir şeyin illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaipteki her şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gaip alanında taşıyan şey, aynı illeti şahit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır. Kelamcılar illetlerinin zannî olmayıp akli oldukları için ilim ifade ettiklerini kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için “yakîn” iddiasında bulunmamışlar, sadece “ilim gerektirir” demekle

¹⁵⁹ Câbirî, a.g.e., s. 186.

¹⁶⁰ Câbirî, a.g.e., s. 188.

yetinmişlerdir. Onlara göre “ilim”, “zan”dan daha üstün bir mertebede olsa da bu ilim mantıki anlamıyla yakîn ifade etmez.”¹⁶¹

Kıyasın Kelâm ilmindeki karşılığının “şahide ayanarak gaibi çıkarsama” olduğunu böylelikle ortaya koyduktan sonra Câbirî, Kelâm ilminde kıyas kelimesinin kullanılmadığına dikkat çeker. Bunun nedeni, kelamcıların şahit olarak tabiat ve insan âlemi; gaip olarak ise uluhiyet âlemini tanımlamalarına karşın birincisi için “asıl”, ikincisi için ise “fer” kavramını kullanmanın uygun olmayacağıdır. Kelamcılarda fer’in yerini alan “gaib”, aslın yerini tutan “şahit”ten üstündür. Bu nedenle şahidin asıl, gaibin de fer olarak isimlendirilmesi uygun ve caiz değildir. Bu nedenle Kelamcıların kıyas kavramını kullanmaktansa “istidlal (akıl yürütme/çıkarsama)” kavramını kullanmayı tercih ettikleri görülür.¹⁶²

Bu noktada Mutezîlî alim Kadı Abdülcebbar’ın “şahide dayanarak gaibi çıkarsama” yönteminin dört tür olduğu bilgisine yer verilir ve bu türler ortaya konur. Buna göre ilk yöntem “delalette müşterek oldukları için şahide dayanarak gaibi çıkarsama”dır. Yani şahitte (:beşeri alem) bir kişinin bir fiilde bulunması bu kimsenin kudretli olduğuna delildir. Buradan kendisinden fiiller sadır olduğu için gaibin de (Allah) kudretli olması gerekir tarzında bir sonuca ulaşılır.¹⁶³

İkinci yöntem illette müşterek oldukları için şahide dayanarak gaibi çıkarsamadır. Buna göre “duyu alanında bir insanın kötüyü tercih etmeyişindeki illetin aynısı duyu alanı dışında Allah için de söz konusudur. Buna dayanarak Allah’ın, kötülüğünü bildiği ve ondan müstağni olduğu halde kötü şeyin faili olamayacağı ortaya çıkar.”¹⁶⁴

Üçüncü yöntem “illet görevi gören şeyde ortaklık sebebiyle şahide dayanarak gaibi çıkarsamadır”. Bu kıyasın örneği şudur: “Herhangi birimizin bir hükmü irade ettiğini bildiğimizde, zorunlu olarak insanlarda irade etme sıfatının

¹⁶¹ Câbirî, a.g.e., s. 190.

¹⁶² Câbirî, a.g.e., s. 191.

¹⁶³ Kadı Abdülcebbar, *El-Muhit bi’t-Teklif*, Dar’ul Mısriyye, Kahire, s. 167.

¹⁶⁴ Kadı Abdülcebbar, a.g.e., s. 168.

bulduğunu biliriz. Bu sıfatın gaip hakkında da bulunduğunu bildiği zaman gaip için irade sıfatını kabul edersin.”¹⁶⁵

Dördüncü yöntem ise hükmün, gaip te şahitten daha güçlü olması sebebiyle şahide dayanarak gaibi çıkarsamadır. Mesela zanna dayanarak bir zararın ortadan kaldırılması iyi ise bunun ilme dayanarak olması daha iyidir. Mutezile’deki salah-aslah inancı açısından bunu şöyle okumak mümkündür. İyi olduğunu zannettiğimiz bir şeyi yapmak bizim için zorunlu ise bu Allah için öncelikle zorunludur.¹⁶⁶

Câbirî Kelâm ilminde kıyasın diğer beyan ilimlerinden daha farklı işlediğini söyler. Bu farklılık “(kelâm ilminde) aklî konularda “illet”in ilim ifade ederken, fıkhîta ve nahivde sadece zan ifade etmesidir.”¹⁶⁷

Eş’arî ise, şahidin gaide delil getirilmesi hakkında şöyle der: “Bir şeyin şahitte, sebeplerden bir sebeple herhangi bir özellikte olması mümkündür. Ancak illet eşitlendiği zaman görünmeyene de aynı şeyle hükmedilmesi gerekir. Çünkü bu, illetin malûlde daimî olmasının gereğidir. Bilgili ve hareketli olduğu için alim ve müteharrik olan kimsenin durumu gibi. O zaman tüm müteharrik ve âlim olanlar için bununla hükmolunması gerekir. Yine bu tür istidlal şöyle pekiştirilebilir: ‘Bir şey görünürde, herhangi bir illetten dolayı sıfat ile nitelenmişse ve onun gaibde bu sıfat ile nitelendiğine dair bir delil yok, ancak illetin varlığına dair delil varsa, illetin varlığından dolayı, gaibde hepsinin bu sıfatla nitelenmiş olduğuna hükmolunması gerekir. Herhangi bir illetten dolayı bir şey görünürde, sıfatlardan bir sıfatla nitelenmiş ise, o illetin varlığını gösteren delildir. O halde gaibte de onun böyle olduğunun hükmolunması gerekir.”¹⁶⁸

Beyânî bilgi sisteminin temel kavram çifti olan asıl-fer kavram çifti arasındaki ilişki “kıyas” yöntemi sayesinde gerçekleşir. Kıyasın nasıl gerçekleştiğini anlamadan asıl-fer arasındaki boyutu fark etmek mümkün olmaz.

¹⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 168.

¹⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 168.

¹⁶⁷ Câbirî, a.g.e., s. 210.

¹⁶⁸ Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 454.

Kıyas, zorunlu olarak bütün beyan ilimlerinde mevcuttur. Fakat bütün beyan ilimlerinin hepsinden daha fazla Kelam ilminde kıyasın sahip olduğu konum dikkate değerdir. Zira diğer bütün beyan ilimlerinde kıyasın işleme, ancak kelâmî bir duruş tercih edildikten sonra devreye girebilir. Hem usul-i fıkıh, hem nahiv ilmi için durum bu yöndedir. Cabiri bunu örnekleriyle ortaya koyar. Burada, örneklere geçmeden önce Kelâm ilminde kıyasın konumuna bakmak gerekir. Öncelikle belirtmek gerekir ki genel itibariyle beyânî kıyas dört unsurdan oluşur: Asıl, fer', hüküm ve illet. Fakat bütün bu unsurlar arasında illet, kıyas düşüncesinin mihreri ve temel problemiğidir. Cabiri illet problemiğinin kıyas için önemini şu sözlerle ortaya koyar: “İlet, kıyasa dayanan düşüncenin odağıdır. Zira, kıyas yapanı ilgilendiren şey, “asl”ın hatta onun taşıdığı hükmün bizzat kendisi değildir. Onu ilgilendiren şey, hükmün dayanağı olan “illet”tir. Kıyas yapanın “fer” hususunda ilgilendiği şey ise bu illetin fer’de bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Aynı şekilde aslın hükmünü fer’in ortak illet taşıdıkları açıkça ortaya çıkarılmadıkça kıyas denmez. O halde beyânî kıyas düşüncesi başından sonuna kadar “illet” etrafında döner. Bunun gibi beyânî kıyas uygulamasını temellendiren ve ona meşruiyet kazandıran şey kıyas yapanın aynı “illet”in asıl ve fer’de, şahit ve gâipte bulunmasıdır.”¹⁶⁹

O halde baştan başlayarak tekrarlayacak olursak, beyânî bilgi sisteminin kavram çiftlerinden olan asıl ve fer’ kavram çifti arasındaki ilişkiyi sağlayan kıyas yöntemidir. Kıyas ise asıl ve fer arasında ortak bir illetin olup olmamasından hareket eder. Bu noktada beyânî kıyas en temelde talil problemiğinin aşılması ile gerçekleşir. Yukarıda kıyas yönteminin, diğer bütün beyan ilimlerinde devreye girmesinin ancak kelâmî bir duruş seçildikten sonra mümkün olacağından bahsetmiştik. Cabiri bunu “ister fıkıh, ister nahiv, isterse de kelâmdaki illet ile ilgili olsun ortaya çıkan problem akide ile ilgilidir” sözleriyle açıklar. Sözelimi fıkıhta hükümlerin illete bağlı olduğu iddia edilirse, bu durum Allah’ın bir hükmü koyarken bir illetten hareketle bunu yaptığı

¹⁶⁹ Câbirî, a.g.e., s. 211.

düşüncesine götürür. Burada ise Allah'ın iradesini sınırlayan bir durum ortaya çıkar. Eş'âriler Allah'ın fiillerinin her zaman bir illete dayalı olmasını, O'nun iradesini sınırlayıcı bir faktör olarak görmüşlerdir. Buna karşın, Allah'ın koyduğu hükümlerde bir illetin söz konusu olmadığı iddia edilirse, bu durumda da Allah'tan sadır olan fiillerde bir gayesizlik durumu mevcut olabilir ki bu da kabul edilemez. Cabiri bu durumun beyânî aklın karşılaştığı bir paradoks olduğuna dikkat çeker.

Burada hükümlerin bir illete sahip olup olmadığı meselesi ilk başta Fıkıh ilminin bir konusuymuş gibi görünse de aslında Kelâmla olan yakın bağ açıkça ortaya çıkmaktadır. Zira konu aslında Kelâm konuları kapsamında yer alan Allah'ın ilmi ile ilgilidir. Bu sebeple talil problemiğinin aslında yalnızca akide ile ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Fıkıh âlimleri bu sorunu kendi mezheplerinin elverdiği çerçevede çözmeye çalışmışlardır.

Mutezile'nin "Allah'ın aslah olanı yapması vaciptir" düşüncesi, Allah'ın fiillerinin bir illete bağlı olduğu; dolayısıyla da şer'î hükümlerin maslahat illetine dayanması gerektiği anlamına gelir. Bu durumda Mutezile açısından illet, hükmü zorunlu olarak gerektiren şey olmaktadır.¹⁷⁰

Ehl-i sünnet ve Eş'âriler ise Allah'a zorunluluk atfeden ve Onun mutlak hür olmasını engelleyen bu görüşe karşı çıktıklarından dolayı hükümlerin bir illete dayanmasını doğru bulmazlar. Gazzâlî'nin yorumu şöyledir: "Biz şer'î konularda illet sözcüğü ile hükmün menâtını/dayanağını, yani Şer'in, hükmü kendisine izafe edip bağladığı ve hükme alamet olarak diktiği şeyi kastediyoruz."¹⁷¹ Câbirî bunu şöyle açıklar: "Buna göre sarhoş edicilik, şarabın haram kılınmasını gerektiren illet değil, şarabın haram kılınmasının sebebini anlamamız için Allah'ın işaret kıldığı bir şeydir...Şer'î illetler emarelerdir.

¹⁷⁰ Câbirî, a.g.e., s. 213-214.

¹⁷¹ İmam Gazzâlî, a.g.e., C.II, s. 196.

Zannedilen münasip illet (yani hükmün illeti olmaya uygun olduğunu zannettiğimiz şey) hükmü zorunlu kılmaz.”¹⁷²

Câbirî, bu problem karşısında iki tavidan birini almanın kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker: ya kıyası reddederek ta’lil problemiğinden kurtulmak ya da ta’lil problemiğini çözüme kavuşturmadan kıyası benimsemek. Câbirî bunun aşılmasının ise ancak usulün yeniden kurulmasıyla mümkün olacağını belirtir –ki bu Câbirî’nin beyânı bir bütün olarak yeniden yapılandırma amacının yansımından başka bir şey değildir.

Yukarıda fıkhıta ta’lil problemiğinin esasında kelâmî bir problem olduğu açıkça görülmektedir. Aynı durum beyânî ilimlerden nahiv için de geçerlidir. Bu noktadan itibaren kelâm ilminde ta’lil problemiğine geçilebilir.

Câbirî Kelâm’da ta’lil problemiğini, Kelam ilminin temel meselelerinden Sıfatullah ve Hâller problemi ile ilişkisi açısından ortaya koyar. İlk dikkat çektiği nokta ise Kelâm’da illet problemiğinin Fıkıh ilminden farklı bir durum arz ettiği yönündedir. Yukarıda değinildiği üzere Kelâm ilminde Kıyas yönteminin karşılığı şahitten hareketle gaibi çıkarsama şeklinde vuku bulur. Fıkıh’ta ta’lil problemiği bu yöntemde “gaip” in karşılığı olan aslın hükmünü, yani Allah’ın emir ve yasaklarından ibaret olan şer’î hükümleri içine alırken, Kelâm ilminde aslın yerini şahit yani beşerî âlem ve tabiat almaktadır. Câbirî bu sebeple şahidin illete bağlı olmasının yukarıda Fıkıh ilmi örneğinde olduğu gibi problemlere yol açmayacağını belirtir. “Çünkü illetin malule bağlanması gibi, hükmün de illete bağlanmasının mümkün olması için şahitteki illetin, mucip ve müessir olması gerekir. Çünkü maksat bu “illet”in ispat edilmesidir ve bu bütün durumlarda gaibin vasfıdır.” Bu durumun Sıfatullah meselesindeki karşılığını Câbirî Eş’arî mezhebinin anlayışından hareketle ortaya koyar: “Bir insanın alim olmasının illeti, alimin zatıyla var olan bir anlam, yani sıfattan ibaret olan ilimdir. Bu illet, yani ilim mûcibtir. Yani bir insan ilim sıfatına sahip olduğu zaman zorunlu olarak âlim olarak nitelenir. Âlim olmadaki illet ilim olduğundan

¹⁷² Câbirî, a.g.e., s. 215.

ve bu ilim de sonucunu zorunlu olarak gerektirdiğinden, her âlimin bir illete bağlı olarak “âlim” olması gerekir. O illet de ilimdir. Allah âlim ise –ki can alıcı nokta burasıdır- bir “ilim” e bağlı olarak âlim olması gerekir. Yani Allah için bir “ilim sıfatı”nın varlığı gerekir. Diğer sıfatlar da böyledir. Şu halde bu noktada kelâm ilmindeki ta’lil, Allah’ın zatı için sıfatların ispatı gayesiyledir. Kelamcılar kendilerini, sıfatları “gaip”te ispat edebilmek için önce zorunlu olarak şahitte ispat etmek zorunluluğu karşısında bulmuşlardır. Eş’âriyer, sıfatların Allah’ın zatı üzerine kaim olukları söylemekle birlikte, şahidin hükmünü taşıyabilmek için, kelâm ilmindeki illetin “mucip” bir illet olduğu görüşünü en çok vurgulayan ekol olmuşlardır. Sıfatların Allah’ın zatının aynı olduğunu söyleyen Mutezile ise, sıfatların illete dayanarak istidlâl yoluyla ispatından sakınarak delalet yoluyla ispatını tercih etmişlerdir.”¹⁷³

Câbirî, Eş’âri kelâmı açısından illetin ne ifade ettiğini Cüveynî ve Bakıllanî’den yaptığı açıklamalarla genişletir. Cüveynî illetleri vasfı olduğu şeyin kaçınılmaz ve zorunlu olarak bir hüküm almasını gerektiren vasıf olarak görmüş ve illetleri, “sıfatların aslı, dayanağı ve vasıflara ulaşma aracı” olarak açıklamıştır.¹⁷⁴ Bakıllanî’nin açıklaması ile şöyledir: “...Failin fail olmasının illeti fiilde bulunması; irade sahibi olanın da böyle olmasının illeti irade göstermesi olduğuna göre; fiil ve irade sıfatları bulunduğunda, bunun sahibinin fail ve mürîd olması gerektiği gibi, bu sıfatlar olmadığında da fail ve mürîd olmaması gerekir. Bu nedenle Yüce Allah’ın da hayat, ilim, kudret, işitme ve görme sıfatlarının sahibi olması gerekir. Zira bu sıfatlar O’nda bulunmasaydı diri, âlim, kâdir, mürîd, işiten ve gören niteliklerinin hiçbiri onun hakkında söylenemezdi. Allah bundan münezzehtir. Allah’ın iradesi ve fiili olmasa idi, hem bize hem de onlara (Mutezile) göre Allah fail ve mürîd olamazdı. Bir illetten zorunlu olarak meydana gelen aklî bir hükmün, bu illete sahip olan kimselerin sadece bir kısmında meydana gelmesi veya bu hükmün bu illetin zıddı

¹⁷³ Câbirî, a.g.e., s. 218.

¹⁷⁴ İmamü’l- harameyn Ebu’l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, Nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Umara Daru’l Kutubu’l İlmîyye, Beyrut 1999, s. 383.

bulduğunda da aynı şekilde meydana gelmesi aklen mümkün değildir. Çünkü bunlar, onu hükmün illeti olmaktan çıkarırlar.”¹⁷⁵

Cabiri, Eşariler açısından illetin “zat” ve “mucip” olmayıp anlamdan ibaret olduğuna dikkat çeker. İlet zat değil anlamdır, zatların illete bağlanması caiz değildir: “Ta’lil’i doğru olmayan şeylerden birisi de fiilin meydana gelmesidir. Çünkü fiilin meydana gelmesi illete bağlı olsa idi bu da başka bir fiile ihtiyaç duyardı.” Cabiri, Eşari kelimasında Cüveynî’nin sözleriyle anlatılan bu durumun bir taraftan Allah’ın fiillerinin illete bağlı olduğunu söylemeye sebep olurken, diğer taraftan kulların fiillerinde de illetlerin teselsülüne, dolayısıyla da âlemin kıdemine yol açacağı düşüncesinin hâkim olduğunu belirtir: “Eş’arîlere göre illetlere bağlı olan şeyler hükümlerdir. Fakat bütün hükümler değil, sadece Cüveynî’nin şu sözleriyle tanımladığı özel bir kısımdır: İllete bağlı hükümler hakkında söyleyeceğimiz şey şudur: Kendi başına bir varlığı olan zatın taşıdığı bir anlamdan dolayı var olan hükümler illete bağlıdır. Bu ifadenin içine, âlimin âlim olması, kadirin de kadir olması vb. girer.”¹⁷⁶

Cabiri Kelam ilmindeki illet problematiğiyle ilgili tutum açısından Mutezile’nin Eşariler’den pek de farklı olmadığını belirtir. Her iki ekolün de kelam ilminde illetlerin “mucip” olduğu görüşünü savduklarını ve illetleri şöyle tanımladıklarını belirtir: “İlet, bulunduğu mahallin hükmünü değiştiren ve hükmü bir hâlden bir hâle taşıyan şeydir ... İlet, yenilenmesiyle hükmün de yenildiği şeydir.”¹⁷⁷

Câbirî, Kelam ilminde ta’lil problematiğiyle ilgili meselelerden birinin ise hâller problemi olduğunu belirtir. Mutezili alim Ebû Haşim el-Cubbaî’nin ileri sürdüğü bu problem, Mutezile’nin çoğunluğu tarafından kabul edilmişken diğer ekoller tarafından yer yer tereddütle karşılanmış, yer yer reddedilmiştir.

¹⁷⁵ Bakıllânî, *et-Temhid*, Dar’ul Fikru’l Arabi, Kahire 1947, s. 152-153.

¹⁷⁶ Câbirî, a.g.e., s. 220; Ayrıca bkz. Cuveynî, a.g.e., s. 423.

¹⁷⁷ Câbirî, a.g.e., s. 221.

Hâller'i kabul eden Cüveynî'nin konuyla ilgili şu yorumda bulunduğu değinilir: “İlletlerin hükümlerini doğurması, hâllerin varlığına dayanır”.¹⁷⁸ Cabiri hâlleri inkâr edenlerin hem ta'lili doğru bir çerçeveye oturtamayacaklarını hem de Allah'ın sıfatlarının varlığını ispat edemeyeceklerini belirtir. “Çünkü şahitten gaibe geçişi mümkün kılan şey ikisinin de bir şeyde ortak olmasıdır. Mesela insanın ve Allah'ın “ilim” konusunda ortak olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü durum böyle olsa idi, o zaman bilgileri eşitlenir ve insan da bir ilâh veya uluhiyete ortak olurdu. O halde ortak olunan husus Allah hakkında da, insan hakkında da aynı şekilde “âlim” dememizden başka bir noktada değildir. İşte Ebû Haşim'in hâl dediği şey budur. Bunu açıklamak için ortada üç durum olduğu bilinmelidir: Zat (İnsan, Allah), sıfat (ilim) ve hâl (âlim). Açıktır ki “Allah âlimdir, insan da âlimdir” diyebileceğimiz bir durumdan ibaret olan Allah ve insanın zatının “bir hâlde” müşterek oluşunu ifade eden “hâl görüşü”nden hareket etmesek ne ilim sıfatını âlim olmak için bir illet olarak ispat edebiliriz ve ne de insanın bu sıfata (ilim) sahip olmasından hareketle Allah için aynı sıfatın ispatına intikal edebiliriz.”¹⁷⁹

Hâl meselesinin kompleks problemler ortaya çıkardığını ve Kelam ilmini derin bir krize sürüklediğini belirten Câbirî bu konuyu Beyânî epistemolojinin üçüncü kavram çifti olan cevher-araz ilişkisinde derinlemesine ele alır.

Beyânî epistemolojinin kavram çiftlerinden asıl-fer çiftinin işlemini sağlayan mekanizma olarak Câbirî tarafından sunulan Kıyas yönteminin Kelâm ilmindeki yansıması ve sorunları bu şekilde ele alınmaktadır. Bundan sonraki bölüm beyânî epistemolojinin en önemli ve son kavram çifti olan cevher-arazı ele alacaktır.

¹⁷⁸ Cuveynî, a.g.e., s. 371.

¹⁷⁹ Câbirî, a.g.e., s. 221.

1.4. Cevher ve Araz

Cevher ve araz kavramları Klasik Kelâm ilminde Allah'ın varlığını ispat için kullanılan hudûs delilinin düzenlenmesi ve ayrıca insanların iradî fiillerinin meydana gelişinin izahı vb. meselelerde kullanılmıştır.¹⁸⁰ Cevher kelime olarak, kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık anlamındadır. Yani bizzat mekanda yer kaplayan (mütehayyiz); bizatihi kaim ve başlı başına mevcut olup mekanda yer kaplaması başkası vasıtasıyla olmayan şey demektir.¹⁸¹ Araz ise Kelâm ve felsefe terimi olarak “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” gibi anlamlara gelir.¹⁸²

Muhammed Âbid el-Câbirî, Kelâm ilminin en önemli meselelerinden olan cevher ve araz kavramlarına Beyânî epistemoloji içerisinde, Kelâm ilmi çerçevesinde oynadıkları rolden çok daha ziyade bir konum atfeder. Lafız-mana, asl-fer' kavram çiftleri beyânî ilimlerde düşünme ve bilgi üretim yöntemine hakim olan epistemolojik kavram çiftleridir. Beyânî bilgi sisteminin temelini oluşturan “Beyânî dünya görüşü” ise cevher ve araz kavram çifti etrafında döner: “ ‘Entelektüel’ beyânî dünya görüşünün çerçevesini belirleyen, sınırlarını çizen ve üzerine kurulduğu kavramlara içeriklerini kazandıran unsur bu kavram çiftinin otoritesinden başkası değildir... Şu var ki, ‘entelektüel’ beyânî dünya görüşü, kendi başına ve müstakil bir algılayış tarzı değildir. Aksine o, Kuran'ın Allah, âlem ve insan ilişkileri hususunda getirmiş olduğu dünya görüşünün hizmetindedir.”¹⁸³

Bu ifadeler Beyânî epistemoloji açısından cevher ve araz terimlerinin daha geniş bir anlam alanına sahip olduğunu göstermektedir. Cevher ve araz kavram çiftleri Câbirî'nin Klasik Kelâm ilmini nasıl değerlendirdiğini en iyi yansıtan konudur. Cevher ve araz, Kelâmî bir terim olmaktan ziyade Beyânî

¹⁸⁰ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM yayınları, İstanbul 2010, s. 29.

¹⁸¹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 59.

¹⁸² Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 29.

¹⁸³ Câbirî, a.g.e., s. 231.

düşüncenin dünya görüşünü yansıtan kavram çiftleri olarak ele alınmasına rağmen aslında bizzat Klasik Kelâmın anlayışını yansıtan kavramlar olarak ortada durmaktadır. Belki de bu noktada Câbirî açısından Beyân'ın bizzat Kelâm olduğunu söylemek; “Beyân, aslında Kelâm demektir” ifadesini kullanmak, çok daha uygun gözükmetedir.

Câbirî beyânî dünya görüşünün Kuran'ın Allah, tabiat ve insan ilişkileri hususunda sunduğu tasavvur biçimine dayanması hasebiyle özünde dinî bir görüş biçimi olduğunu belirtir. Kelâmcıların, Kuran'ın sunduğu tevhid-şirk tanımlarından hareketle Allah-insan, Allah-tabiat arasında bir tasavvur sunduklarını ifade eder. Çok tanrıcılık ve Allah-insan arasında vasıtalara izin veren iki türlü şirk inancına karşın Kelâm âlimleri –ki ilk etapta bu alimlerin Mutezile'den ibaret olduğunu söylemek yanlış olmaz- Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri açısından insana benzeyemeyeceğini ortaya koymak için gayret sarf etmişlerdir. Sonrasında ise Maniheizm gibi ilahi alem ile beşeri alem arasında organik bir ilişki olduğu iddialarını savunan inançlara karşı ise Allah-insan-alem arasındaki ilişkinin bir ayrılık-süreksizlik ilişkisi olduğunu göstermeye çalışmışlardır.¹⁸⁴

Bu noktadan itibaren Câbirî, Beyân ehlinin dünya görüşü dediği Allah-insan-âlem tasavvurunu ortaya koymaya başlar. O, cevher ve araz kavram çiftlerini iki bölüme ayırarak ortaya koyar. İlkinde zaman, mekân, hareket ve sebeplilik konularını açıklar. İkincisinde ise akıl, varlık ve külliler problemini açıklar.

Cevher-i ferd düşüncesini ortaya atan ilk ismin Mutezilî âlim Ebu'l Hüzeyl el-Allaf olduğunu belirten Câbirî, bu teorinin ilk olarak Allah'ın ilim ve kudreti hakkındaki kelâmî tartışmalar bağlamında ortaya çıktığına dikkat çeker. Kuran'da yer alan Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı bilgisi ve “*her şeyi bir bir sayar*” ifadesi evrendeki nesnelere sayılabilir, yani ‘sınırlı sayıda parçadan oluşmalı, sınırlı sayıda parçalara bölünebilmeli’ düşüncesine götürmüştür. Câbirî

¹⁸⁴ Câbirî, a.g.e., s. 233.

bunun çağdaş bir ifadeyle şu anlama geldiğini belirtir: “Âlemdeki nesnelere parçalardan meydana geldiği için onların bütünleri vardır. Zira parça, bütünün parçasıdır. Aksi de bunun gibi doğrudur. Yani âlemde bütünü meydana getiren her nesnenin parçaları vardır. Zira bütünün bütün oluşu parçaların toplamı olması sebebiyledir. Bu durumda âlemdeki nesnelere hepsi, parçalardan ibarettir. Parçaların Allah’ın ilmi tarafından kuşatılabilmesi ve sayılabilir olması için sonlu ve sayı bakımından sınırlı olmaları gerekir. Bu da bir noktada, daha alt parçalara ayrılamayan bir parçada bu bölünmenin durmasını gerektirir.”¹⁸⁵

Cabiri, ilk başta bu iddianın Ebu’l-Huzeyl el-Allaf tarafından Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığı ve kudretinin de en küçük parçayı dahi parçalamaya yettiğini göstermek amacıyla ortaya atılmasına karşın, zaman içerisinde kelamcıların Allah’ın varlığını, birliğini ve bütün yaratılmışlardan farklı olduğunu kanıtlamak için zaruri öncülleri kendisinden çıkardıkları “âlemin hâdis/ yaratılmış olduğu” meselesinde kullanılan bir teori haline geldiğini belirtir.¹⁸⁶ Bu durum şöyle gerçekleşir: Akli bölünme gereği âlem ya kadimdir veya hadistir. Âlem cisimlerden, cisimler ise cüzlerden meydana gelmiştir. O halde âlemin kâdim ya da hadîs olduğu hakkında hüküm vermek, cismin cüzlerinin karakterine bağlıdır. Bu durumda kelamcılar, cisim sonsuz sayıda parçalara ayrılmadığı, aksine bölünmenin belirli bir noktada yani parçalanmayı kabul etmeyen son cüzde durması gerektiğini söylemişlerdir. Bu son cüze de “cevheru’l-ferd” demişlerdir. Cisimler sınırlı sayıda cevherlerden meydana gelmektedir. Bir eşyanın diğerinden daha büyük veya küçük olmasına sebep olan cevheru’l-ferdlerinin sayısıdır. Bütün cisimler aynı cevherlerden oluşur. Onlara şekil, tat, koku, renk veren, hareket veya hareketsizliğini sağlayanlar ise arazlardır. Cisimler ve buna bağlı olarak da bütün âlem cevherler ve arazlardan meydana gelmişlerdir. Arazlar sürekli değiştikleri için hâdistirler. Cevherler arazlar olmadan, arazlar da cevherler olmadan var olamazlar. Arazlar da cevherler de

¹⁸⁵ Câbirî, a.g.e., s. 237.

¹⁸⁶ Câbirî, a.g.e., s. 233.

hâdistirler. Bunlar hâdis olduğuna göre evren de hadistir. Âlemin hadis olması temellendirildiğinde Allah'ın varlığının kanıtlanması da kolay olur.

Câbirî, kelâmcıları cevher-i ferd düşüncesine sürükleyen Allah'ın ilmi, kudreti, âlemi yaratması gibi konulara açıklamalar getirmek olduğunu söyler. Buna karşın Kelâmcıların bu düşüncesinin sem'iyat alanıyla sınırlı kalmayıp akliyyat alanına da sirayet ettiğine dikkat çeker. Nihayetinde ise cevher ve araz düşüncesi bütün Beyân ehlinin benimsediği ve varlık tasavvurunu şekillendirdiği bir hal almıştır. Zaman ve mekân anlayışı; sebeblik konusundaki yaklaşımları; akıl, varlık ve küllîler problemi karşısında getirilen cevapların cevher-i ferd teorisinden hareketle oluştuğu kanaatindedir. Gelecek bölümlerde bu ilişkiyi nasıl kurduğu ortaya konacaktır.

1.4.1 Zaman ve Mekân Anlayışı

Kelâmcıların zaman-mekân anlayışını ortaya koymaya, Câbirî, bu kelimelerin İslam öncesi Arapların zihninde ne anlama geldiğini göstermekle başlar. Buna göre mekânın *Lisanu'l-Arab*'taki anlamı “nesnenin içinde bulunduğu yerdir. Zaman kelimesi az ya da çok olsun vaktin adını belirtmek için kullanılır. Mekan için de zaman için de Arapların kullanımı aynı şekildedir. Her iki kelimenin soyut, nesneden bağımsız bir anlamı yoktur. Mekan, kendisinin kuşattığı şeye işaret edilerek anlaşılır. Zaman da ancak söz gelimi “hurma zamanı, soğuk zamanı, ekin zamanı” gibi ancak bir olay veya durumla ilişkilendirerek kullanılır. Câbirî, bu noktada zaman veya mekân için Arapçada çok sayıda farklı kelime olmakla birlikte hepsinde ortak olan hususun bu kelimelerin bir olaydan, bir durumdan veya nesneden bağımsız bir şekilde kullanılmayışı olduğuna dikkati çeker. Buradan hareketle o, Arap anlayışında soyut; olay ve nesneden bağımsız bir zaman, aynı şekilde soyut, olay ve nesneden bağımsız bir mekân anlayışının bulunmadığı sonucuna ulaşır: “Mekan, kendisine yerleşen nesneyle içiçe geçtiği gibi, zaman da olay ya da oluşla içiçe geçmiş duyusal ve göreceli bir şeydir. Zaman, mekân ve olayları somutlaştıran

bu duyusal sezgi, dilin kendiliğinden derlendiği çöl ortamı Araplarından kaynaklanır. Zira çölde zaman konaklama ve yola koyulmanın zamanıdır. Bu zaman olayların, tanık olunan şeylerin, mekânın, katlanılan zorlukların değişmesiyle yenilenip durur. Tıpkı mekânın bir şeyin varoluş yeri olduğu gibi zaman da böyledir. Beyânî Arap bilgi alanında zaman, mekân ve olayın/oluşun içiçe geçmiş olmasının sebebi de budur.”¹⁸⁷

Arap zihninde bu şekilde olan mekân anlayışının Kelâm ehlini etkilemesi ise kaçınılmazdır. Câbirî, Kelâmcıların mekânı ve mekanda yer tutan nesneyi somut bir fenomen olarak düşünmelerinin cevher-i ferd teorisinde yarattığı etkiye değinir. Mekânı somut olarak düşündüklerinden, onu meydana getirecek olanın da cevher-i fert olması gerektiği sonucu çıkar. Oysa bu doğru değildir. Cevher-i fertler bir mekânda bulunmazlar. Onlar ancak halâ (boşlukta)’da bulunabilirler. Bu boşluk hiçbir şekilde bir şey değildir. Zira onlara göre boşluk dış dünyada varlığı olmayıp varsayılan bir şeydir.

Bu halâda bulunan cevher-i fertler arasında hiçbir bakımdan bir fark yoktur; hepsi birbirinin aynıdır. Câbirî, Kelâmcılar açısından cevherlerin halâda dört türlü durumda olabileceklerini ifade eder. Bunlar, birleşme, ayrışma, hareket ve hareketsizliktir. Cevherlerin birleşimi ile de cisimler meydana gelir. Cisimlerin birbirlerinden büyük, küçük, ağır veya hafif olması cevherlerinin sayısına ve birbirlerine olan yakınlıklarına göre değişir. Cisimlerdeki cevherler ayrılınca cisimler de yok olur.¹⁸⁸

Düşünür, Kelâmcıların hareket anlayışının ise bugün yapılan tanımlardaki gibi ‘cismin bir mekândan başka bir mekâna nakli’ şeklinde olmadığını, zira onlarda mekan anlayışının bulunmadığını söyler. “Hareket, cevher-i ferdin boşlukta yan yana olduğu bir cevher-i fertten başka bir cevher-i ferdin yanına intikal etmesidir. Kelâmcılar açısından hareketin hızı aynıdır. Bir hareketin daha hızlı, diğerinin yavaş görünmesine neden olan Kelâm ehline göre, hızlı olanın

¹⁸⁷ Câbirî, a.g.e., s. 250.

¹⁸⁸ Câbirî, a.g.e., s. 240.

hareketine daha az sayıda duraklama girmesi yani daha az kesintiye uğraması iken, yavaş olanın hareketinde daha çok sayıda kesintinin oluşmasıdır. Câbirî bunun anlamının hareketin süreklilik taşımayıp süreksizlik yoluyla olduğunu söyler. Yani hareket de cisimleri oluşturan cevher-i fertler gibi, bölünemeyen parçalardan oluşur.¹⁸⁹

Câbirî Kelâmcıların hareket anlayışıyla ilgili olarak Mutezili âlim İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın itimad teorisine yer verir.¹⁹⁰ Bu teorinin cevher-i ferd savunucuları tarafından kabulüne dikkat çeker. Ayrıca gene bu teorinin Kelâmcıların biçimlendirdiği şekliyle bilgi üreten beyânî dünya görüşünün üzerine kurulduğu temel kavramlardan biri olduğunu belirterek önemine işaret eder. “Kelâmcılara göre “i'timad” hareketsiz cisimlerde sürekli olarak var olan hareket eğilimidir. Buna göre nesnelere “asıl” olan hareket etmektir. Nakle/yer değiştirme hareketi cismin bir yerden başka bir yere intikali iken i'timadî hareket nesnenin bulunduğu yerde ardışık iki anda hareket etmesi demektir.”¹⁹¹

Şimdiye kadar Câbirî'nin Kelâmcıların hareket, cisimlerin oluşumu, mekân vb. konulardaki görüşlerine yer verdik. Bu noktada o, “entelektüel beyânî dünya görüşünün temelini oluşturan cevher-i ferd teorisinin dayandığı üç temel ilkeye” dikkat çeker.

Bu ilkeler şöyledir:

- 1) Varlıkta cevher ve arazlardan başka bir şey yoktur.
- 2) Arazlar peş peşe iki anda varlıklarını koruyamazlar.
- 3) Cevherler arazlardan ayrılamazlar.

İlk ilkede yer alan varlıkları meydana getirenin cevher ve araz olduğu iddiasıyla ilgili olarak, yukarıda cevherlerin ne anlama geldiğinden bahsedildiği için burada arazların ne olduğu açıklanacaktır. Câbirî, arazın sözlük anlamının “nesneye bir an içinde ilişen şey” olduğunu belirtir ve meşhur Mutezilî âlim Kâdî Abdülcebbar'ın belirttiği üzere, arazın ‘varlığa ilişen ve asla sürekli olmayan

¹⁸⁹ Câbirî, a.g.e., s. 241.

¹⁹⁰ Bkz. Muhammed Abdul Hâdi Ebu Ridde, a.g.e., s. 131.

¹⁹¹ Câbirî, a.g.e., s. 243.

şey' tanımına yer verir. Buna göre arazın var oluşunda süreklilik söz konusu değildir.¹⁹²

Câbirî ikinci ilke ile ilgili olarak hem Eş'arîlerin hem de Mutezilenin aynı görüşte olduğuna dikkat çeker. "Mutezile arazları, yerine zıddı geçinceye dek devam edenler (yerine ölüm gelinceye dek varlığını sürdüren hayat gibi) ve etmeyenler diye ikiye ayırırken Eş'arîler bütün arazların peş peşe iki anda varlıklarını sürdüremeyeceğini kabul ederler. Yani arazlar hem Mutezile hem de Eş'arîler tarafından kesintili ve süreksiz, yani cevher-i ferd olduğu kabul edilen zamanın anlarıyla birlikte bir an sonradan kalkıp bir sonraki anda yenilenir."¹⁹³

Câbirî, Kelâmcılar tarafından ortaya konan üçüncü ilke olan "cevherler arazlardan ayrılmazlar" ifadesinin, araz ya da arazları olmayan hiçbir cevherin bulunmadığı anlamına geldiğini söyler. Bir cevher belli bir arazı taşımıyorsa bu durumda onun zıddı olan arazı taşımak zorundadır.¹⁹⁴ Örneğin cevher hareket arazından çıkınca sükûn, uzunluktan çıkınca kısalık, hayat arazından çıkınca ölüm arazını taşır hale gelir. Ayrıca cevher-i ferd hayat arazını taşıyorsa bu durumda farklı türdeki birbirine zıt arazlardan birini taşıyor olmalıdır. Söz gelimi bilgi ile cehalet veya kudret ile acziyet arazından birini taşımalıdır. Canlıyı cansızdan farklı kılan bu arazlardır.

Kelamcıların cevher ve arazlarla ilgili en temel üç ilkesini Câbirî bu şekilde açıklar. Ayrıca Beyan ehli Kelamcılarının nefis ve akıl, kudret ve ilim hakkında cevher mi araz mı olduğu görüşlerine de kısaca yer verir. Buna göre Beyan ehli Kelamcılar için, her ne kadar aralarında bir fikir birliği olmasa da, nefis ve akıl arazdır: "Bazı Kelâmcılar nefsin ve aklın cisimle birlikte bulunduğu ve cismin bir bütün olma özelliğine nefis ve akıl ile kavuştuğu görüşündedir. Mesela insan bedeni bu şekildedir. Bazı kelamcılar ise nefis ve aklın bir araz olarak teker teker cevher-i fertlere iliştiğini düşünür. Çoğunluğu oluşturan diğer bir grup ise bu bağlamda nefis ve akıl arasında bir ayırım yapma eğilimindedir.

¹⁹² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulu'l Hamse*, s. 230-231.

¹⁹³ Câbirî, a.g.e., s. 246.

¹⁹⁴ Câbirî, a.g.e., s. 246.

Bunlara göre nefis, insan cismini oluşturan cevherlerden yalnızca birisiyle birlikte olan arazdır.

Bu noktada tekrar konumuza döndüğümüzde, Mutezilî ve Eş'arî Kelâmcıların zaman konusundaki düşüncelerini Câbirî üç noktada ortaya koyar. Buna göre;

- 1) Kelamcılar bölünemeyen, ardışık ve ayrışık küçük parçalardan oluşan bir zaman anlayışına sahiptir. Buna göre zaman, bitişiklik ve süreklilik (ittisal) değil de süreksizlik ve kesintililik (intisal) esası üzerine kuruludur. “Arazlar peşpeşe iki zamanda var olamazlar” ilkesi de bundan hareketle söylenmiştir.
- 2) Kelamcılar mekan ve mekanda var olanı birbirine bağladıkları gibi zaman ve zamanda var olanı da birbirine bağlamışlardır. Başka bir deyişle Kelâmcılar zaman ve mekânı içeriklerinden bağımsız olarak tasavvur etmezler. Aksine nesne ya da olay ile onun mekânı ve zamanını birbirine bağlayarak hepsinden tek bir bütün meydana getirirler.
- 3) Kelâmcılar zamana fonksiyonu açısından, yani olayların birbirlerine göre belirlenmesi anlamına gelen zaman bakımından yaklaşmışlardır. Fakat bu zamanın olaydan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Aksine onlara göre vakit ve vakitte olanın birlikte hâdis olması gerekir. Zira vakit ve vakitte olan hususunda Kelâmcıların dikkate aldığı yalnızca olayın kendisidir.”¹⁹⁵

Câbirî, yukarıda Beyân ehli Kelâmcıları açısından hakim olan zaman ve mekân tasavvurunu ortaya koyduktan sonra bu noktada ortak olan unsurun parçacı-atomcu bir zaman/mekân tasavvuru olduğunu belirtir. Bu atomcu zaman, mekân ve hareket tasavvuru ise sebeplilik problemini ortaya çıkarmaktadır. Sebeplilik problemi Câbirî'nin Beyâni Kelam düşüncesi üzerine yaptığı en önemli eleştirinin merkezinde yer alır. Sonraki bölüm sebeplilik probleminin

¹⁹⁵ Câbirî, a.g.e., s. 252.

Kelâm ehli açısından nasıl ele alındığını ve bunun İslam düşüncesinde yarattığı yansımaları ortaya koyacaktır.

1.4.2. Sebeplilik Problemi

İngilizce causality, Latince causalitas, Arapça'da ise illiyet olarak adlandırılan bu konu, her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren yasa şeklinde tanımlanmaktadır. Nedensellik ilkesi ise nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getirmektedir. Eski Yunan'da ilk olarak Demokritos olayların nedensel bir ilişkileri bulunduğunu ileri sürmüştü. Doğa bilimlerinin gelişmesi sürecine paralel olarak nedensellik hakkındaki görüşler de güç kazanmıştır. Galilei, Bacon ve Kepler bu görüşlere açıklık kazandırmışlardır. Batı felsefesinde Hume, nedensellik ilkesine bazı temel felsefi eleştiriler yöneltmiş ve çağrışımların ve alışkanlıkların nedenselliğe inanmamıza yol açtığını savunmuştur.¹⁹⁶ Nedenselliğin yalnızca epistemolojik bir kategori mi olduğu, yoksa onun bir de ontolojik bir statüye sahip olup olmadığı çokça tartışılmış bir konudur.¹⁹⁷ Bu nokta oldukça önemlidir. Zira Eş'âri kelâmcılar açısından bakılırsa bu husus, bizatihi Allah'ın kudreti açısından ele alınmıştır. Câbirî de, klasik kelâmın bu konuda en kritik örneğini teşkil etmesi açısından âdet teorisini tartışmıştır.

Muhammed Âbid el-Câbirî, Kelâm alimlerinin sebeplilik problematiğini cevherlerden hareketle değil arazlardan hareketle ortaya koyduklarına dikkat çeker. Zira cevherler birbirine benzer ve denktirler, bu yüzden birbirlerini etkilemeleri söz konusu olamaz. Ayrıca cismi oluşturan atomlar ayrışık ve müstakildirler. Çünkü bunların cismi meydana getirmek üzere birleşmeleri iç içe geçme şeklinde değil de yan yana bulunma yoluyla. Bu ise sebepliliğe imkân tanımaz. Zira sebeplilik yoluyla etkilenme, bir çeşit içiçelik ve kesintisizliğin bulunmasını gerektirir. Aynı şekilde etkilenen şeyde değişikliğin ortaya çıkması

¹⁹⁶ Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, s.132.

¹⁹⁷ Ahmet Cevzici, Felsefe Sözlüğü, Paradigma yayınları, İstanbul 1999, s. 618.

lazımdır. Bu nedenle cevher nokta-i nazarından hareket ederek sebeplilik problemini çözenin doğru olmayacağı kanaatinde olan Câbirî, bu sorunun arazlar üzerinden çözümlenip çözülemeyeceğini irdeler.

Bu noktada öncelikle ilk hatırlamamız gereken Kelâm ehlinin arazlarla ilgili sunduğu görüşlerden biri olan “arazların ardışık iki anda var olamayacağı” ilkesidir. Câbirî Kelâm ehlinin bu konuyla ilgili yaklaşımını şöyle özetler: “arazların değişmesi yani ortaya çıkmaları (:hudus) ve yok olmaları (zeval) kelâmcılara göre tabii tesir ilişkisi sonucunda meydana gelmez. Aksine onlar, Allah’ın her şeyin faili olduğunu ve nesnelere sürekli bir yaratmayla varlığa getirdiğini kanıtlamak için “tabiat” ve tabii tesir düşüncesine karşı direnmişlerdir. Bu demektir ki Allah bir cevheri yarattığı anda onunla birlikte dilediği arazı da yaratır. Arazlar ardışık iki anda var olamayacakları için Allah tarafından cevherde yaratılan her araz “var olmasının ikinci halinde” yani varlığa geldiği anın hemen sonrasında yok olur ve Allah bu yok olan arazın yerine yine varlığının ikinci anında yok olan aynı türden başka bir araz yaratır. Sonra bunun yerine tekrar üçüncü bir araz daha yaratır ve bu durum Allah’ın bu cevheri söz konusu arazla nitelenmek istediği sürece devam eder. Allah söz konusu cevherde birinci arazın yerine başka bir araz –örneğin beyaz yerine siyah- yaratmak istediğinde onu yaratır. Allah bu cevherdeki arazları yaratmayı bırakırsa cevher ortadan kalkar. Zira “cevherler arazlar olmaksızın var olamazlar” ilkesi gereğinde arazların yokluğu durumunda cevherler kendiliğinden yok olur.”¹⁹⁸

Yer verdiğimiz bu uzun alıntı hakkında Câbirî’nin yorumu arazların sürekli yok olup, tekrar tekrar yeniden yaratılmasının sebepliliği tamamen ortadan kaldırdığı yönündedir. Câbirî, Kelâmcıların ve özellikle Eş’ârilerin, arazların sürekli yaratılması ile Allah’ın iradesine dikkat çektiklerini belirtir. Ama bu durum ise çağdaş bilimin sebeplilik ve determinizmle açıkladığı, klasik

¹⁹⁸ Câbirî, a.g.e., s. 254.

felsefî düşüncenin de etkilenim (tesir) ilişkisini izah etmek için kullandığı “tabiat” (tabîî yerleşik nitelikler) fikrine giden yolları da kapamıştır.¹⁹⁹

Câbirî, Mutezilî ve Eş’arî Kelâmcıların tabiatta gözlemlenen tesir (etkileşim) olaylarını dört çeşit izah ve teori ile açıkladıklarını belirtir. Bunlar; i’timad, tevellüd, iktiran ve âdet görüşleridir.

Tevellüdle Mutezile nesnelereki etkileşim ve etkileme zincirini izah eder. Mutezile hem insanların hem de Allah’ın fiillerini iki gruba ayırmıştır: bir sebep/vasıta olmadan meydana gelen dolaysız fiiller ve sebep(ler)/vasıta(lar) sonucu meydana gelen dolaylı fiillerdir. İşte bu dolaylı fiiller Kelâm ehline mütevellid fiiller olarak adlandırılır. Dolaylı/Mütevellid fiiller bir vasıta/sebebe sonucu oluşan fiillerdir.

Bu noktada Câbirî, bazı Kelâmcıları, Allah’ın fiillerinde sebeplerin/vasıtaların aracılığı (tevellüd) düşüncesine sevk eden şeyin, Klasik felsefede olduğu üzere (birinci sebepten başlayarak birbirine zincirleme bağlı olan) ikincil sebeplerin varlığını ispat gayesi olmadığına dikkat çeker. “Kelâmcıları bu düşünceye sevk eden etken, duyu alanı dışındakini(gaip) duyu alanındaki (şahit) kıyaslama yönteminin doğuracağı, Allah ve insanın fiil ve tesir alanında birbirine eşit hale getirilmesi sonucundan kaçınmaktır. Şöyle ki Allah’a ait olan irade ve kudret sıfatlarını insan da taşıdığında, bu Allah ile insanın bu noktada birbirine denk olduğu anlamına gelmez. Zira Allah’ın kudreti kendi Zatından kaynaklanır. Bu yüzden “bir vasıta/sebebe olmaksızın bir nesne üzerinde doğrudan fiilde bulunabilir. İnsan ise ancak bir fiilde bulunmayı istediği her defasında Allah’ın kendisinde yarattığı kudret sayesinde güç sahibi olur. Zira güç arazdır ve araz ardışık iki anda var olamaz; dolayısıyla insan ancak kendisinde yaratılan gücün sınırlarının dışına taşamaz.”²⁰⁰

Câbirî, Mutezilî Kelâmcıların olayların meydana gelmesinde vasıta/sebeplerin ne olduğu; sebep denilince ne anlatılmak istendiği konusuna yer

¹⁹⁹ Câbirî, a.g.e., s. 255.

²⁰⁰ Câbirî, a.g.e., s. 260.

verir. Câbirî'nin konuyla ilgili başlangıç noktası kelimenin Beyânî terminolojide nasıl ele alındığıdır. Buna göre *Lisan'ul Arab*'tan kelimenin anlamına bakıldığında burada sebebin “kendisiyle bir başka şeye ulaşılan her şey” olarak açıklandığı görülür. Yani beyânî terminolojide sebep bir şeye ilişen ve onda bir hükmü gerektiren nitelik veya vasıf demek olan illet kavramından farklı olup iki şey arasındaki bir vasıta olmakla yalnızca bir köprüden ibarettir. Sebep ile iki olay arasında bir etkileşim durumu olduğu anlayışı doğmaz.

Câbirî, Mutezile'nin sebeplilik ile ilgili görüşleri hakkında pek çok çağdaş yazarın yanıldığını belirtir ve bu konunun Mutezile açısından nasıl ele alındığını şöyle ifade eder: “Tevellüd, Mutezilî düşüncede sebeplilik anlamına gelmez. Tevellüd yalnızca fiilin vasıtalarla meydana gelmesi demektir. Mutezile tevellüdle ilgili tahlillerinde “sebep” kavramını kullandığında, bununla yalnızca vasıta anlamını yani kavramın sözlük anlamını kast eder. Dolayısıyla da ortaya çıkan etki ve sonucu vasıtalara nispet etmezler. Zira onlara göre etki ve sonuç ancak kudretli olan tarafından meydana getirilebilir... Konuyla ilgili Kadı Abdulcebbar'ın yorumu şöyledir: Sebep, ancak failin kudreti dâhilinde bulunan sonucu meydana getirmesi için bir vasıta olup sadece kullanılan bir alet gibidir... Mutezile'ye göre tıpkı kovada su olmaksızın kovanın ipinin bulunması mümkün olduğu gibi sonucu olmadan sebep de var olabilir. Yine onlara göre sonucun ortaya çıkması sebep ile birlikte olabileceği gibi ikisi arasında bir süre bulunup sonucun gecikmesi de mümkündür. Sebep olmadan sebebe bağlı fiil ve etkinin ortaya çıkabileceğini tabiatıyla mümkün görmezler. Zira bu mütevellid fiilin vasıtasız var olma anlamına gelir.”²⁰¹

Buradan hareketle diyebiliriz ki Câbirî, Mutezile'nin olayların gerçekleşmesi noktasındaki fikirlerini, Mutezilî düşüncede bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı şeklinde okur. Mutezilî düşüncede sonuçların sebepler yüzünden gerçekleşmediğini belirtir. Sebepler, etkileme gücü olmayan ve fakat yalnızca sonucun oluşmasını sağlayan etkisiz vasıtalarlardır.

²⁰¹ Câbirî, a.g.e.,s. 260-262; Konuyla ilgili ayrıca bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, s. 89-95.

Câbirî, sebeplilik konusunda Eş'arî ve Mutezilî Kelâmcıların birbirlerinden farklı düşünmediği kanaatindedir. Bu yargısını, her iki ekolün insan fiillerinin yaratıcısı konusundaki görüşlerinden hareketle açıklamaya çalışır. Câbirî, konuyla ilgili Eş'arîlerin, insanın işlediği fiillerin sonucunun Allah'a nispet ettiklerini, buna karşın Mutezilî alimlerin, insanın fiillerinin kaynağını Allah'ın insanda yaratmış olduğu ve onun fiillerinin kaynağı olan insan kudretine nispet ettiğini tespit eder. Ona göre Mutezile, "insan fiilinin failidir" tabiri ile, fiilin Allah'ın insanda yarattığı kudretle ortaya çıktığını anlatmak ister. Bu noktada insanın bu şekilde ortaya koyduğu fiiller ile doğrudan sadece Allah'a nispet edilmesi gereken (rüzgar, tat, renk, ısı, soğuk vb.) fiilleri ayırır.

"Eş'arîler ise "Allah'tan başka fail ve yaratıcı yoktur" prensibine tam bir lafızcı bağlılık içerisinde olup yaratmayı, yani fiillerinin yaratılmasını insana izafeyi reddeder." Bu durum, -insanın, Allah'ın yarattığı fiilleri kazanması durumu- insanın sorumluluğu konusunda Eş'arîlerin akla yatkın ve haklı gerekçeler sunmasını engeller. Bu nedenle Câbirî, Eş'arî düşüncenin kesb teorisinde zaman içerisinde bir dönüşüm yaşandığını belirtir ve Ebu'l Hasan el-Eş'arî'nin şu ifadelerine yer verir: "Allah'ın Sünneti şudur; Kul bir fiilde bulunmak isteyip kendini o fiile yönelttiğinde Allah insandaki bu istek ve iradenin hemen peşinden veya onun içinde ya da beraberinde fiili de yaratır. Buna kazanma/kesb denir. Bu, fiilin Allah tarafından yaratılıp var edilmesi(ihdas ve ibda); kul tarafından da kudreti dahilinde olarak kazanılmasıdır... Bu konuda şu ilke geçerlidir; Allah'ın insana verdiği kudretin, fiilin meydana getirilmesinde tesiri yoktur. Zira var etme olgusu cevher ve araza göre farklılaşmayan tek olgudur."²⁰²

Görüldüğü üzere Câbirî, kulun fiillerinin sahibi olup olmadığı meselesinin Beyân ehli Kelâmcılarınca cevher-i ferd teorisi ve bununla bağlantılı olarak İlahi iradenin her fiile ve her ana müdahalesi olduğu üzerinden açıklandığı

²⁰² Câbirî, a.g.e., s. 265.

iddiasındadır: “Zira gerek insan fiilleri, gerekse doğa olayları söz konusu olduğunda, fiil ve etki Kelâmcılara göre daima Allah tarafından olmaktadır.”²⁰³

Burada uzun bir alıntı olmasına rağmen Câbirî tarafından yer verilen İbn Meymun’un ifadelerine yer vermek konuyu açıklayacaktır: “İnsan fiilleri konusunda Kelâmcılar fikir ayrılığı içindedir. Çoğunluğun ve Eş’ârilerin genelinin benimsediği teori şudur: Şu elimdeki kalemin hareket etmesi anında Allah dört ayrı araz yaratır. Bunların hiçbirisi bir diğerinin sebebi değildir. Her biri birbiri ardınca var olur. İlk araz kalemi oynatma iradem, ikincisi hareket ettirme kudretim, üçüncüsü elimle hareket ettirişim, dördüncüsü ise kalemin hareket edişidir. Kelâmcılar, insan bir fiilde bulunmayı irade ettiği ve onu yaptığında, onun için irade etme ve irade ettiğini yapma kudreti ile fiilin yaratıldığını iddia ederler. Zira salt yaratılan kudretle fiil yapılamaz. Bu kudretin fiil üzerinde hiçbir etkisi yoktur. (Bu sebeple fiil de doğrudan Allah’ın yaratmasına bağlıdır, kudrete değil.) Mutezile ise fiillerin, fiil ile yaratılan kudrete bağlı olarak yapıldığı görüşündedir. Bazı Eş’ârîler de fiil için yaratılan kudretin, fiil üzerinde bir etkisinin ve fiil ile ilgisinin olduğunu benimserken Eş’ârîlerin çoğunluğu bunu kabul edilemez bulur. Bütün Eş’ârîler yaratılmış iradeyi, bir kısmı ise ilave olarak yaratılmış kudret ve fiili de varlıklarının devamı olmayan arazlar olarak görür. Allah bu kalemde hareket üstüne hareket yaratmaktadır. Kalem hareket ettiği sürece bu yaratma hiç kesilmez. Kalem Allah onda hareketsizlik yaratmadan da durmaz. Kalem hareketsiz olduğu sürece onda hareketsizlik üstüne hareketsizlik yaratmaya devam eder. Tüm bu zaman birimlerinde, yani en küçük zaman dilimlerinde, melekler, gezegenler/felekler vb. teker teker tüm varlıklarda Allah arazları devamlı bir şekilde yaratır. Bu görüş sahipleri Allah’ın fail olduğuna dair gerçek imanının bu olduğu görüşündedirler.”²⁰⁴

İnsan fiilleri konusunda Kelâmcıların görüşleri bu yöndedir. Doğa olaylarında sebepliliğin bulunup bulunmadığı konusunda Mutezilî ve Eş’ârî

²⁰³ Câbirî, a.g.e., s. 267.

²⁰⁴ İbn Meymûn, *Delaletü'l-Hâirin*, Tahkik: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi 1974, s. 208.

Kelâmcıların arasında konunun özü bakımından bir farklılık olmadığını belirten Câbirî, her iki ekol açısından bu olayların Allah'ın fiili olarak görüldüğünü belirtir. Konuyla ilgili Mutezile ve Eş'ari arasındaki bütün fark, Mutezile'nin Allah'ın fiillerini “âdet yoluyla” ve “tevellüd yoluyla” olmak üzere ikiye ayırmasındadır. Buna göre “bize bir bilgi içeren haber ulaştığında zarurî bilginin oluşması esnasında yaptığı fiil ile öldürme ve içki içildiğinde sarhoş olma noktasında yaptığı fiil” âdete bağlı fiillerdir. Mütevellid fiiller ise Allah'ın bir sebebe bağlı olarak yaptığı fiillerdir. Bunlar arasındaki fark şudur: Allah'ın âdete bağlı olarak yaptığı fiiller meydana gelebilir de gelmeyebilir de. Mesela mütevatir haber ulaştığı halde bilgi meydana gelmeyebilir, ya da eksik olarak oluşabilir. Ama Allah'ın mütevellid fiilleri için ise aynı şey geçerli değildir. Yani bu fiiller ne farklılık gösterirler ne de geri kalırlar.”²⁰⁵

Tekrar ifade edecek ve konuya dönecek olursak Mutezile ve Eşariler arasında sebeplilik konusunda temel ve ciddi bir fark yoktur. Câbirî, her iki ekolün sanki varlıklar arasında sebepliliğe bağlı bir ilişki bağı gibi görünen olguyu “iktiran”; bu ilişki ağındaki düzenlilik ve kuralsallığı ise “âdet” kavramıyla açıkladığını belirtir. İktiran, olaylar arasında zorunlu bir ilişki olmayıp yalnızca bir birliktelik olduğu anlamına gelir. Ortaya çıkan fiil ise Allah'ın hür iradesinden çıkan fiilidir. Âdet, ise doğada gözlemlediğimiz düzen ve kurallılığı anlatmak için kullanılır. Söz gelimi ateşin odunla teması halinde onu tutuşturmasını beklememiz tarzındaki alışkanlıktır.

Câbirî, her iki ekolün sebeplilik hususunda aynı kanaatte olduklarını âdet düşüncesi üzerinden hareketle ortaya koyar. Âdet teorisinin ilk olarak Eş'arî Kelâmcı Gazzâlî tarafından geliştirildiği düşüncesinin hatalı olduğu kanaatinde olan Câbirî, söz konusu düşüncenin ondan yaklaşık kırk sene evvel vefat eden Kâdî Abdülcebbar'da da görüldüğünü belirtir. Benzer şekilde Bâkılânî'de ve Ebu Bekir İbn el-Arabî'de de aynı düşünceye rastlanmaktadır. Düşünür, Gazzali'nin bu konuda ön plana geçmesinin nedeni olarak ise, onun sebeplilik

²⁰⁵ Câbirî, a.g.e., s. 268.

ilkesini çürütmek için âdet teorisini beyânî düşüncenin üzerine kurulduğu tecviz/imkan prensibine bağlayarak açıklaması olarak görür. Gazzalî'nin yorumu şöyledir: “Âdet olarak sebep ve onun sonucu olduklarına inanılan şeyler arasındaki birliktelik (*iktiran*) bizce zorunlu değildir. Zira ele alınan iki şey birbirinden farklıdır. Biri ne diğ erinin sebebi ne de sonucudur. Bunlardan birisi ortaya konulduğ unda diğ erinin de ortaya çıkması gerekmez. Ortadan kaybolması da diğ erinin ortadan kaybolmasını gerektirmez. Birinin varlığı için diğ erinin varlığı zorunlu olmadığı gibi birinin yokluğu da diğ erinin yokluğu için zorunlu değildir. Mesela su içmek ve suya kanma; yemek yemek ve doymak; ateşe temas ve yanmak; güneş in doğ ması ve aydınlık; boynun vurulması ve ölüm; ilaç içmek ve iyileş mek gibi olaylar birliktelik (*iktiran*) ilişkisidir...”²⁰⁶ Gazzalî, söz konusu olayların bir zorunluluk ilişkisi olmadığını belirtmekte ve bu olayların peşpeşe gelmesinin Allah'ın önceden takdiri olmasından kaynaklandığına dikkat çekmektedir.

Câbirî'nin burada vurguladığı nokta ise, Gazzalî'nin bu düşünceleriyle hem Mutezilî hem Eş'arî kelamcılarını kapsayan Beyân ehli düşünürlerini yönlendiren tecviz/imkan ilkesidir. Gazzalî bu sözleriyle Beyan ehli Kelamcılarınca hakim olan tecviz/imkan ilkesine götürür. İbn Meymun'un “Kelâm ilminin bel kemiği” şeklinde adlandırmasına müteallik olan bu ilke “yerleşik tabîi-fitri karakterlerin (tabiatın) ve felsefi anlamda sebeplilik ilkesinin reddini ve “âdet” teorisinin kabulüne zorlar.

Câbirî'nin Beyân düşüncesi açısından çok önemli bulduğu imkan/tecviz ilkesi, yalnızca Eş'ari Kelamcılarca benimsenmemiştir. Câbirî; Ebu'l Hüzeyl, Cübbâi ve birçok kelamcının bunu mümkün gördüğüne dikkat çeker. Mutezilî ve Eş'arî kelamcılarının tecviz ilkesinde birleşmeleri, Câbirî tarafından, sebeplilik ilkesinde bu iki büyük ekol arasında ciddi bir fark olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu noktadan hareketle Câbirî, Mutezilî Kelâmcıların çağdaş

²⁰⁶ Câbirî, a.g.e., s. 270; Ayrıca bkz. İmam Gazzalî, *Tehafutu'l-Felâsife*, Nşr. Suleyman Dünya, Daru'l Maarif, Kahire 1966, s. 237-249.

düşünürler tarafından “akılcı” olarak adlandırılmasının bir yanığı olduğunu ve çok abartıldığını belirtir. Ona göre Mutezile ’de ne çok abartıldığı gibi, sebeplilik ilkesinin, ne de çağdaş anlamda “insan hürriyeti” ilkesinin yeri vardır. Cabiri, Mutezilî Kelâmcılar tarafından savunulan fiillerin yaratılmasında insan hürriyeti düşüncesinin aslında, Allah’ı kulların yaptığı çirkin ve kötü fiillerin doğrudan faili olmaktan tenzih amacıyla ortaya atıldığını belirtir.

Câbirî’nin Klasik Kelâm tarihini okumasında, sebeplilik ilkesi özelinde göze çarpan hususlar yukarıdaki şekildedir. Gelecek bölüm, Kelâm alimlerinin akıl, varlık ve külliler problemi hakkındaki yorumlarını Câbirî’nin ne şekilde okuduğuna yoğunlaşacaktır.

1.4.3.Akıl, Varlık ve Küllîler Problemi

Câbirî, Klasik Kelâm ilmi okumasında cevher ve araz problematiğine merkezi bir önem atfeder. Yukarıda yer verilen Kelâm ehlinin zaman, mekan, hareket, sebeplilik konusundaki görüşlerinin cevher-i ferd teorisi tarafından şekillendiğini belirten Câbirî, Beyânî düşünce sahiplerinin akıl, varlık ve külliler hakkındaki görüşlerinin de gene Kelâmcılar tarafından ortaya konan cevher-i ferd teorisi tarafından şekillendiğini belirtir. Burada, söz konusu ilişkinin nasıl gerçekleştiği ortaya konacaktır.

1.4.3.1Akıl:

Felsefenin en temel problemlerinden biri epistemoloji ve ontoloji arasındaki ilişkidir. Câbirî bu problematiğin beyânî düşüncede nasıl karşılık bulduğu meselesine akıl konusundan hareketle başlar.

Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyan ehlinin “akıl” konusuna nasıl yaklaştığını şu sözleri ile özetler: “Beyânî akla cevaz ilkesi hükmeder, dolayısıyla bu akıl ne ayniyet(özdeşlik) ne de sebeplilik ilkesini kabul eder. Kabul ettiği tek mantık ilkesi çelişmezlik ilkesidir. Üçüncü şıkkın imkansızlığına olan tavrı ise karşılaştığı güçlüğü türüne göre farklılık gösterir. Problem cüz’îler

ve duyularla ilgili olduğu zaman bu ilkeyi kabul eder. Ama eğer konu küllîler ve soyut ilkelerle ilgili ise bu ilkeyi çiğnemedede hiçbir tereddüt göstermez.”²⁰⁷

Bu çerçevede söz konusu iddialarını nasıl ele aldığını incelediğimizde ilk olarak akıl konusunun Kelam ehli tarafından cevher-i ferd teorisi çerçevesinde ele alındığı iddiasını belirtmemiz gerekir. Bu çerçeveyi belirleyen en temel üç husus, yukarıda değinildiği üzere şöyledir:

- Varlıkta cevher ve arazdan başka bir şey yoktur.
- Cevherler arazsız bulunamazlar.
- Arazlar peşpeşe iki anda varlıklarını koruyamazlar.

Câbirî, bu üç husus çerçevesinde Kelam’da akıl meselesini ele alır. Buna göre akıl’ın cevher mi araz mı olduğu konusunda Kelam ehli arasında tam bir fikir birliği olmasa da aklın araz olduğu görüşünün hakim olduğunu belirtir.²⁰⁸ Akıl araz olunca bir cevhere müteallik olarak var olması gerekir. Zira araz, ancak cevherle birlikte var olabilir. O halde aklın bağlı bulunduğu bu cevher nerededir?

Bu sorunun cevabını bulmaya yazar, akıl kelimesinin dildeki kullanımından hareketle başlar. Bu başlangıcın en temel nedeni ise beyânî düşüncenin ilk ve en temel epistemolojik kaynağının Arap dili olmasıdır.²⁰⁹ *Lisan’ul-Arab*’da akıl kelimesinin ilk ve basit anlamının karşılığı olarak “râb” (bağlamak) yer alır: “Deveyi bağladı, bacağına alt kısmıyla baldır kısmını bir ip ile bağlayıp bacağına orta kısmında birleştirdi.” Bu örnekte bağlama eylemini yapan ipe “*ikal*” denir. Aynı şekilde “*âkil*” ile nefesine hâkim olup (nefsini bağlayıp) hevasına uymayan kişi kastedilir. “Makul” ise kalp ile akledilen şeydir. Câbirî, *Lisanu-l Arab*’da aklın kalp, kalbin de akıl olarak görüldüğü bilgisine yer verir. O, beyânî kullanım sahasında “akıl” ın, “karşımıza çıkan bilgi ve manaların çerçevesinin belirlenmesi ve korunması faaliyeti; bu haliyle ise bir zat

²⁰⁷ Câbirî, a.g.e., s. 292.

²⁰⁸ Câbirî, a.g.e., s. 246.

²⁰⁹ Câbirî, a.g.e., s. 274.

değil, bir fiil ve aktivite ve Kelamcılarının tabiriyle ise bir cevher değil araz” olduğunu belirtir.²¹⁰

Câbirî, Kelam ehlinin felsefecilerden ayrılarak akli cevher olarak görmekten kaçındıklarına dikkat çeker. Buna göre akıl, bir arazdır ve cevher olan kalbin bir eylemidir, faaliyetidir. “Aklın yaptığı rabt-u zapt ve bunların muhafazası eylemi ‘kalp’ te gerçekleşir.” Görmek nasıl gözün, duymak nasıl kulakların bir eylemi ise, akletmek de kalbin bir eylemidir. Bu haliyle beyân ehli, akletmenin beynin bir faaliyeti olduğunu savunan filozoflardan ayrılır. Câbirî, aklın kalbin bir eylemi olduğu düşüncesinin “*onların kalpleri vardır ama anlamazlar*”²¹¹ vb. ayetlerden hareketle Kelam ehline vahye/nassa dayandırılarak ortaya konduğunu belirtir. Kelamcılarının, vahiydeki bu delilden hareketle, filozofların aklın mahallinin beyin olduğu iddialarını reddettiklerini bildirir.²¹²

Câbirî, Kelamcılarının akıl tanımını ‘tecviz(imkan) veya sebepsizlik prensibi’ çerçevesinde yaptıklarını belirtir. Dolayısıyla bu tanım hiçbir şekilde “aklî zorunluluk” düşüncesini içermemelidir. Buradan hareketle Mutezile ve Eş’ârî Kelâmîcılar tarafından tanımın nasıl yapıldığı konusuna geçtiğimizde ilk olarak Kelamcılarının, filozoflarca benimsenen “akıl cevherdir” sözünden kaçınmak için akıl ile ilim arasında bir mutabakat kurduklarını ve “aklı ilimin bir türü” olarak gördüklerini belirtmek gerekir.²¹³

Câbirî aklın tanımında Mutezilî ve Eş’ârî kelamcılarının çok büyük bir farklılık içerisinde olmadıklarını belirtir. Yalnızca Kadı Abdulcabbar tarafından “özel ilimler (ulûmun mahsusa) olarak tanımlanırken, bazı Eş’ârî Kelamcılarca ise ulum mahsusa tabiri yerine “bazı zaruri ilimler” tanımlanmasının kullanıldığını belirtir. Yazar, burada bir noktaya dikkat çeker. Ebu Yala el-Hanbeli tarafından, Mutezilî ve Eş’ârî Kelamcılarının, aklın tanımında

²¹⁰ Câbirî, a.g.e., s. 275.

²¹¹ Araf, 7/179.

²¹² Câbirî, a.g.e., s. 275.

²¹³ Câbirî, a.g.e., s. 278.

zorunluluk anlamı doğuran düşüncenin şiddetle reddedildiğidir.²¹⁴ Aklın zorunlu ilimler şeklinde tanımlanmasının Eş'ârî Kelamcısı Ebu Bekir İbn el-Arabî tarafından da reddedildiğine de ayrıca yer verilir: "...Aklın zaruri ilimler(bilgiler) olduğu sözünü ise bazı kelim âlimlerimiz kabul etmişlerdir. Çünkü onlar; Allah kendisine bir takım öncüller vermediği hiçbir kimseyi emirleri ve nehiyleri ile mükellef kılmaz diye düşündüler. Allah bu öncülleri akıl diye isimlendirince, onu aklın tümü olduğunu zannettiler. Hâlbuki bu zorunlu değildir... Çünkü Allah onlara "*bunda düşünen (akleden) kimseler için deliller vardır*"²¹⁵ buyurduğunda akıl ismini verdiği gibi, "*Bunda bilen bir millet için şüphesiz ders vardır*"(Neml-52) buyurduğunda da ilim (bilgi) ismini vermiştir."

216

Câbirî, İbn Arabî'nin bu ifadelerini analizinde, onun ilim ile akıl arasında bir mutabakat kurmaya çalışmasının en temel sebebinin "beyânî bilgi sistemine kendi dengesini yeniden kazandırması" olduğunu söyler. Zira Mutezilî ve Eş'ârî Kelamcıları, akıl ile kalp arasında bir mutabakat kurmuşlardı ve kalp denildiğinde özel bir yapıya sahip olarak kalbin, yani kalpte duran bir bilgi kümesini kast etmişlerdi. Bu bilgileri belirlemek isteyip "zaruri ilimler" ibaresini kabul ettiklerinde ise İbn Arabî bu ibarenin aklın sabit bir bünye veya sabit prensiplerin bir toplamı anlamına geleceğini bunun da beyandaki tecviz ilkesi ile çelişeceğini belirterek aklın "özel bir yapıya ve duruma sahip olamayacağını savunmuştur. Çünkü beyan ehli için sebep-sonuç ilişkisi dahil olmak üzere bütün durumlarda, bütün varlıklarda zorunlu bir halin meydana gelmesi mümkün olamaz. Buna göre Câbirî, yaptığı beyân alimleri tasnifinde, bu gruba dahil alimlerin akli tanımlarken, beyânî dünya görüşüne bağlı kalıp, tecviz veya sebepsizlik prensiplerinden hareket ettiklerini; yani aklın tanımında hiçbir şekilde akli zorunluluk düşüncesini içermediklerini savunur.

²¹⁴ Câbirî, a.g.e., s. 279.

²¹⁵ Bakara, 2/164.

²¹⁶ Câbirî, a.g.e., s. 280, Alıntı: Ebu Bekir İbn Arabî, *el-Avasım mine'l-kavasım*, Nşr. İmad et-Talbî, Cezayir 1981, s. 215-220.

Peki, bu durumda Eş'âri kelamcılar tarafından, aklın “bazı zorunlu ilimler” olarak tanımlanmasında yer alan ‘zaruri’ ifadesi ile ne kastedilir?

Bu soruyu cevaplandırmak için Câbirî, Kelâm âlimleri tarafından ilim ve akıl arasında kurulan mutabakattan yola çıkarak, ilimin ne anlamda kullanıldığından hareket eder.

Câbirî'nin bu konudaki ilk tespiti ‘ilimin’ beyân âlimlerince –fakih, kelamcı veya nahivci olsun fark etmez- daima ‘zannın karşıtı’ olarak görüldüğüdür. Buna göre Beyân ehline göre ilim, kendisinde bir şüphe olmayacak şekilde kesinlik taşıyan bilgidir. Bu paralellikte Kadı Abdulcebbar'ın ifadesi şöyledir: “Marifet, dirayet ve ilim birbirine benzerdir. Bunların anlamı nefsin sükunet bulması, sadr (gönül) ferahlığı ve kalbin tatmin olmasıdır.”²¹⁷

Câbirî, Beyan ehlinin ilim hakkındaki tanımları arasında ortak olan unsurun “ilmin, bilen kişinin nefsinin (ruhunun) inandığı şeyde sükun bulması” olduğunu belirtir.²¹⁸ İlimin tanımı bu şekilde tespit edildikten sonra ilimlerin/bilgilerin beyan ehli tarafından iki sınıfa ayrıldığı belirtilir. Bunlar zorunlu yani mecburi bilgiler ve nazarî yani müktesep veya kazanılmış (kesbî) bilgilerdir.

1.4.3.2. Zorunlu Bilgiler:

Cabiri, Kelam ehli için zaruri bilginin ne anlama geldiği sorusunu Bâkılânî'den hareketle cevaplandırır. Bâkılânî'nin konuyla ilgili cevabı şöyledir: “Bunun(zaruri ilmin) manası, o ilmin kendisine ulaşan varlıkta, kendisinden ayrılmayacak şekilde bağlı olması, ondan vazgeçemeyeceği derecede elzem olması ve ilgili konudan hiçbir şek ve şüphe duymasına meydan bırakmayacak bir bilgi türü olmasıdır.”²¹⁹ Konuya dair Kadı Abdulcebbar'ın tasviri ise şöyledir: “...İlme izafe edilerek zaruri denildiğinde ise buradaki

²¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, s. 46

²¹⁸ Câbirî, a.g.e., s. 283.

²¹⁹ Bakıllani, a.g.e., s. 35.

ilimden kasıt bizim dışımızdaki bir sebepten dolayı bizde husule gelen ve varlığı nefsten (zihinden) hiçbir şekilde silinemeyecek olan ilimdir.”²²⁰

Câbirî bu noktada Kelamcılar açısından zaruret kavramı hakkında iki temel unsurun bulunduğuna dikkat çeker: “Birincisi ikrah(zorlama) ve ilca(mecbur etme) yani hürriyet ve seçme özgürlüğünün ortadan kalkması; ikincisi ise insanın gücü dâhiline girmesi, yani zarurî olan şeyin Allah’ın insana yapma kudreti verdiği hareket, ilim vb. konularda olması. Allah’ın insana yapma kudreti vermediği şeyler ise zarurî diye tanımlanamaz. Bu yüzden hareket, eğer insana nispet edilirse, zarurî diye tanımlanabilir, çünkü Allah bizlere hareket etme gücü vermiştir; fakat renk, zarurî olarak tanımlanamaz; çünkü Allah bizlere meselâ çiçeğe rengini verme gücü bahşetmemiştir.”²²¹

Câbirî, Beyân ehli Kelamcılarında Bâkıllanî’nin, zaruri ilimleri iki sınıfa ayırdığını belirtir. Bâkıllanî’nin bu taksimine göre ilk sınıfı oluşturan zorunlu bilgiler duyular sonucu meydana gelen bilgilerdir. Söz gelimi görme duyusu ile renkler, varlıklar, cisimler, koklama duyusu ile kokular, tat alma duyusu ile lezzetler idrak edilir. Câbirî, Bâkıllanî’nin bu ilk tasnifini şöyle yorumlar: “Bütün bu “bilgiler” –yani duyular- bizde zorunlu olarak oluştuğu için zorunlu duyulardır. Biz gördüğümüz veya duyduğumuz şeylerin bilgisini elde etmede serbest değiliz, aksine gözün ve kulağın gördüğü fonksiyonun sonuçlarına mahkumuz. Bu fonksiyon sürekli olmayıp sebeplilik prensibine de boyun eğmez. Aksine “günümüzde cari olan âdet üzerinedir” yani bu fonksiyon tecviz(imkân) prensibine bağlıdır.”²²²

Bâkıllanî’nin ikinci sınıf zorunlu bilgiler dediği ilimler ise “duyularla meydana gelmeyip nefste doğrudan ve apriori olarak var olan bilgilerdir; bunlar insanın nefsinin varlığı, ondaki sağlık, hastalık, lezzet, elem, gam, sevinç, güç, zayıflık, istek, nefret vb. gibi nefste olan şeyler hakkındaki bilgilerdir.”

²²⁰ Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 48.

²²¹ Câbirî, a.g.e., s. 284.

²²² Bakıllani, a.g.e., s. 35-36.

Câbirî, beyân âlimleri tarafından zaruri bilgilerin neler olduğu konusunu şöyle özetler: “Zarurî bilgiler kalamcılara, daha doğrusu bütün beyan ehline göre üç sınıftır: İç ve dış duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler, mütevatir haberlere dayanan bilgiler ve aklî ilkelere dayanan bilgiler. Duyusal bilgilerle mütevatir haberlerin zarurî bilgilerden sayılmasına ilaveten, burada esas belirtilmesi gereken nokta hüviyet ve sebeplilik prensiplerinin kalamcılarının düşünce sahasında yer almamasıdır. Bu durumun sebebi cevher-i ferd teorisi içinde ve bu teoriye hükmeden tecviz(imkân) prensibinde aranmalıdır: Çünkü eğer sebeplilik prensibi tecviz prensibinin karşıtı ise ve cevher-i ferd düşüncesini tesis eden infisal/ayrılık/süreksizlik prensibi ile çelişiyorsa, bu durumda sebatı (:bir şeyde ne tür değişiklikler yaparsak yapalım o şey mahiyeti değişmeden kalır) belirleyen ayniyet prensibi hiçbir mahiyet ve varlığı kabul etmeyen ve dolayısıyla hiçbir sebatı kabul etmeyen tecviz prensibiyle çelişir. Buna ilaveten cevher-i ferd teorisinin prensiplerinden olan ve sürekli yaratma fikrini belirleyen “arazlar ardışık iki anda var olamazlar” prensibiyle çelişir, ki bu fikir de eşyanın sabitliğini tek ve muayyen bir durumda kalması durumuyla çelişir”²²³

Görüldüğü üzere Câbirî'nin Kelam ilminde bilginin ne olduğu üzerine yaptığı okumada, yoğunlaştığı husus bilginin oluşumunda sebeplilik-zorunluluk yani cevher-i ferd teorisinin nasıl rol oynadığıdır. Câbirî, burada Beyan ehline kullanılan zarurî ilim/zorunlu bilgi ifadesinin filozoflar için kullanılan zorunluluktan farklı olduğuna dikkat çeker. “Filozoflara göre zorunluluk sebep ile müsebbip, öncül ve sonuç arasındaki ilişkinin sabitliği ve sürekliliğini belirleyen sebeplilik prensibinin güçlü bir ifadesidir. Öyle ki her sebebin bir müsebbibi bulunması şarttır. Filozoflara göre akli zorunluluğa düşüncenin temel kanunları adı verilen dört prensip hükmeder: Ayniyet prensibi; Çelişmezlik prensibi; üçüncü şikkın imkânsızlığı prensibi ve hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelmeyeceğini; sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin sabit olup değişmeyeceğini

²²³ Câbirî, a.g.e., s. 286.

belirten sebeplilik prensibi.”²²⁴ Fakat beyan ehline hâkim olan ‘sebeplerin zorunlu olarak belli sonuçlar doğurmak zorunda olmadığı’ fikri ilimler için de geçerlidir. Câbirî burada filozoflar için ilim konusunda şart olan sebeplilik ilkesinin Beyan ehli âlimlerince benimsenmediğine dikkati çeker.

1.4.3.3. Nazarî Bilgiler:

Nazarî bilgiler konusunda Câbirî, Kelam âlimlerinden Bâkıllanî’nin konuyla ilgili tanımına yer verir: “O, incelenen şeyin istidlali ve tefekkürü sonrasında oluşan ilimdir. Bir bilginin elde edilmesi için önceden düşünmek ve zihni çalıştırmak şartı varsa, bu bilgiye nazarî bilgi denir. Bu tanım yerine şöyle de denilebilir: Nazarî ilim zorunlu olan ve duyulara dayalı bilgi üzerine bina edilen ilimdir. Bu ilme kesbîdir dememizin anlamı; bu ilmin ilim sahibi kişiye bahşedilen kudretle meydana gelmesidir. Bu şekilde, var olmasında kudretin katkısının olduğu her bilgi, onu elde edenin kesbettiği/kazandığı bir bilgidir.”²²⁵

Câbirî, bu tanımda yer alan üç husus üzerinde durur ve buradan hareketle Beyan âlimlerince nazarî ilimin ne anlama geldiğini yorumlar. Bakıllani’nin metninde yer alan “nazar, istidlâl ve tefekkür sonrası elde edilen ilimdir” ifadesi ile ilgili Câbirî şu yoruma yer verir: “Buradaki ‘sonrası’ kelimesinin özel bir delaleti vardır. Çünkü Eş’arîler ve onları takip edenler ‘nazar’ ile ‘fikir’i birbirinden ayırırlar. Onlara göre nazar, fikir merhalesinden sonra gelen bir merhaledir.” Câbirî burada fikir ile nazar arasında Eşarîlerin bir ayırım yaparken aynı ayırımın Mutezilî kelamcılar tarafından benimsenmediğini belirtir. Mutezile fikir ile nazarı bir kabul etmiştir. Bu ayırımın altında yatan esas sebebin ise cevher-i ferd teorisi olduğunu belirten yazar, bunu şöyle delillendirir: “İlim, nazarın cüzlerine paralel olarak parça parça mı oluşur, yoksa o nazarın parçalarının tamamlanmasından sonra mı oluşur? Eş’arîler, “doğru nazarın her parçası ilimden bir parça ihtiva eder” der. Mutezile ise bunun hilafına şöyle der:

²²⁴ Câbirî, a.g.e., s. 286.

²²⁵ Bakıllani, a.g.e., s. 36.

“Nazarın her parçası ilimden bir parça içermez, bu içermeyi ancak tamamlanmasından sonra yapabilir.”²²⁶ Câbirî, bu meseledeki ayrılığın asıl sebebinin Mutezilenin bazı arazların birden çok zamanda/anda varlıklarını korudukları düşüncesine sahipken Eş’arîlerin ise ardışık iki zamanda var olmalarının mümkün olmadığı kanaatinde olmalarını belirtir. Haliyle her iki mezhep kendi koydukları kuraldan hareket etmişlerdir.²²⁷

Câbirî’nin Bakıllânî’nin sözleri hakkında dikkati çektiği bir diğer husus ise “önceki bir nazarın hatırlanması” ifadesidir. Kelam âlimlerinden Mutezilî Kadı Abdulcebbar’ın da aynı kanaatte olduğunu belirten Câbirî, bu ifadenin şu anlama geldiğini söyler: “Bir insan bir meselede nazar edip istidlal yöntemini kullansa, sonra uyusa ya da kendinden geçse, sonra aynı mesele kendisine sorulsa ve daha önceki istidlâlîni hatırlasa, bu hatırlaması yeni bir “nazarî ilim” olup, neftse bulunup sabit olmuş bir ilim olmaz. Bu sonuç aynı zamanda cevher-i ferd teorisinin gerektirdiği bir sonuçtur. Çünkü ilim araz olduğu, araz da ardışık iki zamanda var olamadığı için, hatırlamadan kaynaklanan ilim de araz yani yenilenen ilimdir.”²²⁸

Bakıllânî’nin metni ile ilgili, Câbirî’nin üzerinde durduğu üçüncü husus ise, onun “nazarî ilim”i “kesb”e izafe ederek kesbî olarak tanımlamasıdır. Câbirî, evvela nazar ile kesb arasındaki ilişkinin Kelamcılarca nasıl kurulduğu noktasından hareket eder. Kelamcılar “nazar”ı kalbin fiillerinden saymaktadırlar. Bu durumda nazar bir fiil olunca faile ihtiyaç duyar. Eş’arîler, bütün fiillerin Allah’tan olduğu ve insanın sadece bunları “kesb” ettiği görüşünde oldukları için kalbin fiilleri sonucunda oluşan ilim de “kesbî” dir; yani Allah bu ilmi yaratmış, insan da kesbetmiştir. Câbirî, Eş’arî düşüncesinde nazar ve kesb ilişkisini bu şekilde belirtirken, aynı ilişkinin Mutezilî düşüncede nazarî ilmin kullanımını tercih ettikleri “mükteseb” lafzı aracılığıyla ulaştıkları “tevellüd” ile bağlantılandırıldığını belirtir: “Mutezile’ye göre insanın fiilleri Allah’ın

²²⁶ Câbirî, a.g.e., s .287.

²²⁷ Câbirî, a.g.e., s. 288.

²²⁸ Câbirî, a.g.e., s. 288.

kendisine ihdas ettiği kudret sayesinde oluşur ki insan bu yüzden fiillerinin faili ve onlardan sorumlu olur. Bu fiiller de iki sınıfa ayrılırlar; Mübaşeret (doğrudan) ve müvelled (sebebe bağlı) olanlar. Mutezilî âlimler için nazar doğrudan bir fiildir, çünkü “kalbin fiillerindedir ve dolayısıyla onun meydana getirdiği ilim de ancak müvelled ilim olur.”²²⁹

Bu konuda son bir alıntıya yer vererek Câbirî'nin Beyân âlimlerinin bilgi konusundaki görüşlerini toparlamış oluruz: “Gerek Mutezile gerekse Eş'ârilerin beyânî bilgi anlayışına hakim olan görüş, tabir yerinde ise sebepsizlik kanunu yani “cevaz” ilkesi ve “adet” görüşüdür Eş'ârîlerin akıl yürütme ve istidlal sonucunda oluşan ilmin “kesbî” ilim olduğunu, Mutezilenin ise bu ilmin mütevellidlerdeki gibi “sebepler” sonucunda oluştuğunu ve bu sebeplerin de zorunlu alakalar olmayıp sadece aracı sebepler olduğunu söylemeleri; bütün bunlar akıl yürütmeye dayalı zihin faaliyetlerinde delil ile medlûl arasında kurulan ilişkinin zarurî bir ilişki olmadığını, aksine bir “âdet” ilişkisi olduğunu düşündüklerini gösterir. Bu, “âdet” in değişmesi ve bozulması mümkün olduğuna göre, beyânî akıl yürütmeye dayalı bilgi de, kelimenin felsefî anlamıyla yakînî bilgi olamaz. Bu yüzden de Kelâmcılar “zann”ın karşısına “yakîn”i değil de “ilm”i koymakta ısrar ederler. Bu durum da “cevaz” prensibini temel esaslarından biri olarak kabul eden beyânî dünya görüşü ile uyum halinde olan bir yaklaşımı gösterir.”²³⁰

Diyebiliriz ki kendisini Burhanî epistemoloji içerisinde konumlandıran Câbirî, bilgi hakkındaki görüşlerini de aynı epistemolojiden hareketle üretmesi sebebiyle, beyânî düşünceyi en önemli problematiklerinden biri olan sebeplilik konusundan hareketle eleştirmektedir. Buna göre ilk bakışta bir sebep-sonuç ilişkisinin mevcut olduğu zannedilse de aslında düşünürümüze göre beyânî epistemolojide bu ilişki kurulamaz. Burada bilgi ile ilgili Kelam –yani Beyân-âlimlerinin görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra felsefenin ana

²²⁹ Câbirî, a.g.e., s. 288-9.

²³⁰ Câbirî, a.g.e., s. 290.

disiplinlerinden biri olan Ontoloji-Varlık konusunda beyân ehlinin fikirlerini serdetmeye geçebiliriz.

1.4.3.4 Varlık

İlk olarak belirtmek gerekir ki Câbirî, Beyânî bilgi sahasında “varlık” konusunun, sürekli kıyasını yaptığı felsefedeki varlık anlayışından farklı olduğunu söyler. Câbirî bunun sebebinin şu sözlerle belirtir: “Çünkü filozoflara göre varlık “bütün kategorilere göre kullanılan müşterek bir lafızdır.” Varlık Aristoteles’in dediği gibi her şeyden daha külli ve geneldir. Varlık yüksek cinslerden bir cinsin ismidir ve onun kendi zatına delaleti yoktur. Bu yüzden her varlığın bir alt varlığına yüksek cinsinin ismi denir.” Kelamcılara göre ise varlık daha genel bir kategori olan “malum” kategorisi altında yer alır. Bu sebeple onlara göre malum “bütün kategoriler için kullanılan müşterek bir lafızdır.”²³¹

Görüldüğü üzere Câbirî varlık konusunun beyânî epistemolojide felsefeden farklı olarak ele alındığını belirtir. Bu noktada beyânî bilgi sahasına mensup Kelâmçıların –ki Klasik Kelâm âlimleri için bunun aksi söz konusu olamaz- “varlık” konusundaki görüşlerini ortaya koymaya onların bilgi hakkındaki fikirlerinden hareketle başlar. Geçen bölümde ortaya konduğu üzere Kelâmçılar için akıl özetle ilim demektir. “Eğer ‘akıl’ ilim ise ilim şüphesiz bir malumun (bilinen) varlığını gerektirir. Öyleyse ‘malum’ nedir ve çeşitleri nelerdir?”

Kelam ilminde varlık konusunun malum ile açıklandığını belirten Câbirî, malum’un ikiye ayrıldığını belirtir: “Var olan (mevcut)” ve “var olmayan (ma’dûm)”. Kelam ehli arasında varlık konusundaki farklılaşmanın kaynağı ise ma’dûm konusunda ortaya çıkar. Daha açık bir ifadeyle Eş’arî ve Mutezilî kelamcılar “ma’dûm” un bir şey olup olmadığı konusunda farklı görüşler sergilemişlerdir. Câbirî, Mutezilî Kelâmçıların –aralarında aksi düşüncede bulunanlar olsa da- ağırlıklı olarak “ma’dûm”un bir şey olduğu görüşünü

²³¹ Câbirî, a.g.e., s. 295.

savunmalarına karşın Eş'ârî Kelâmcıların ağırlıklı olarak “ma'dûm” un bir şey olmadığı kanaatini benimsediklerini belirtir.²³²

Mutezile de diğer Beyân ehli gibi malumu ikiye ayırır: Mevcut (var olan) ve ma'dûm (var olmayan). Mevcut 'un “şey” olduğu konusunda sıkıntı yoktur. Ama ma'dûm'un bir şey olup olmadığı konusunda sıkıntılar doğar. Yukarıda belirtildiği üzere ve ileride daha detaylıca anlatılacağı gibi Eş'ârî ma'dûm'un malum (bilinebilir) olmasını kabul eder ama onu şey olarak görmez. Zira Eş'ârî kelamında şey demek mevcut demektir. Tekrar ifade edeceğimiz üzere Mutezile için ise ma'dûm da bir şeydir.

Peki, Mutezileyi bu yoruma götüren ne olmuştur?

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mutezile arasında bu konuda kesin bir fikir birliği yoktur. Mutezile için mevcut (var olan), hâdis, varlığı yerleşiklik kazanmış, sabit olmuş şeydir. Hal böyle olunca ma'dûm da kendisinden istikrarın ve hudusun nefyedildiği şey demektir. Câbirî, bunu cevher-i ferd teorisiyle şöyle açıklar: “Cevher ancak Allah'ın onda arazlar yaratmasıyla var olur. Eğer Allah onda arazları yaratmayı durdurursa cevher yok olur. Cevher arazlar kendisine geldikçe yaratılmış, hâdis, istikrar sahibi ve sabit bir varlıktır. Eğer Allah onda araz yaratmayı keserse son bulur ve yok olur.”²³³

Ayrıyeten buna ek olarak Mutezile “varlık” ı eşyanın sıfatı olarak görür. Yani bir şey öncelikle varlık sıfatıyla sıfatlanmalıdır. Aksi durumunda hiçbir sıfatla sıfatlanamaz ve hakkında hiçbir hüküm verilemez. Câbirî, burada kastedilen sıfatın “hudus” sıfatı olduğunu belirtir ve şöyle ekler: “Bir şey önce hâdis olmalı yani yaratılmalı, daha sonra ise şu veya bu vasıfla vasfedilmeli, hakkında şu veya bu hüküm verilmelidir.”²³⁴

Ayrıca Mutezile'de konuyla ilgili bir görüş sahibinin de Kâdî Abdulcebbâr olduğunu belirten Câbirî, büyük alimin “varlıkların ne olduğunu tanımlamanın varlıklara işaret edilmesiyle gerçekleşeceğini” savunan görüşüne

²³² Câbirî, a.g.e., s. 293.

²³³ Câbirî, a.g.e., s. 294-295.

²³⁴ Câbirî, a.g.e., s. 295.

yer verir. Kâdî Abdulcebbâr, bu konuda bizzat örneklendirme yoluna gidilmesini; yani şu ağaç, bu masa şeklinde bir tanımlama yapılmasından hareketle, varlıkların ne olduğu hakkında daha somut bir fikir oluşacağını iddia etmiştir.²³⁵

Mutezile açısından durum böyledir. Eş'ari Kelamında konuyla ilgili iddialara geçmeden önce Câbirî'nin Beyân düşüncesinde varlık ile ilgili yaptığı yoruma tekrar dönmek gerekir. Câbirî –yukarıda da değinildiği üzere- Kelâm ehli açısından varlık'ın felsefedeki varlık kavramından farklı olup daha genel bir kategori olan “malum” kategorisi altında değerlendirildiğini belirtir. Yani felsefede “varlık” kavramı bütün kategoriler için kullanılan müşterek bir lafız iken, Kelâmda “malum” kavramı bütün kategoriler için kullanılan müşterek bir lafızdır. Bu durumda varlık ancak malum (bilinebilen) kategorisi altında değerlendirilir ve bilinebilirliğine göre tanımlanır.²³⁶

Konuyla ilgili bu noktaya değinmemiz Eş'arî Kelamının varlık konusunu nasıl ele aldığını açıklama maksatlıdır. Eş'arîler, ma'dûm'u yokluk kabul edip “şey” olarak görmezler; Mutezile ise ma'dûm'un yoklukta olsa bir şey olduğunu ve malum (bilinebilirlik) kategorisine dahil edilmesi gerektiğini savunurlar.

Eş'arîler açısından ma'dûm'un, malum(bilenebilir) olmasının anlamı onun yokluğunu bilmemizdir. Ama bunu bilmemiz onun “şey” olduğu anlamına gelmez. Eş'arîler için ma'dûm şey değil “müntefî”dir. Eş'arîler açısından ma'dûm'un bir şey olarak kabul edilmemesinin altında onların “şey” ile “mevcut” arasında bir aynılık kurmaları olduğunu söyleyen Câbirî, bu konunun böyle şekillenmesinin sebebinin ise Allah'ın şey olup olmadığı tartışmasından kaynaklandığını söyler.²³⁷

Konuyla ilgili olarak Câbirî, Eş'arîlerin özetle şu görüşte olduklarını söyler: “ ‘Bârî Teâlâ, şey olarak isimlendirilir mi, isimlendirilmez mi?’ bu soruya olumlu cevap vermek zorundaydılar, çünkü “Allah şey değildir” veya “O,

²³⁵ Kadî Abdulcebbâr, a.g.e., s. 175-177.

²³⁶ Câbirî, a.g.e., s. 295.

²³⁷ Câbirî, a.g.e., s. 297.

Lâ şeydir” demek beyânî delalet alanında Allah’ın yokluğu, yok sayılması ve varlığının inkarı anlamına gelirdi. Bu durum onları “Allah şey’dir.” demeye mecbur bırakınca, şu soruyu sordular: Allah’ın şey olarak vasfedilmesinin anlamı nedir? Onlardan bazıları bunun anlamı, ‘şey mevcuttur’ deyip “şey” ile “mevcut” arasında aynılık bağlantısı kurmuşlardır.” Bununla beraber mevcut ve şey arasında böyle ilişki kurulmasına karşın söz gelimi Allah’ın kıyameti var olmadan yani kesin olarak mevcut hale gelmeden “şey “olarak isimlendirmesi; “*kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir (Hac -1)*” demesi gibi durumlar ma’dûm olanın da şey olarak görülmesi zaruretini doğurmuştur.²³⁸

Bununla birlikte konunun başında Eş’arîlerin ma’dûm’u bir şey olarak görmedikleri bilgisine yer veren Câbirî, konunun sonlarına doğru Eş’arîlerce de benimsenen “ma’dûm bir şeydir” ifadesine yer verir. Buradaki meselenin çözümünün ise Cübbaî tarafından yapıldığını belirten Câbirî, Eş’arî’nin kaleminden hareketle Cübbaî’nin çözümünü aktarır: “-Kendinde şey olarak isimlendirilen şeyin, var olmadan önce de şey olarak isimlendirilmesi gerekir. Bu, aynı cevher dememiz gibi veya siyah, beyaz ve benzerleri gibidir. Bütün bunlar “ma’dûm şeydir” kategorisi altında değerlendirilir.

-Kendisinde olmayan bir illet sebebiyle şey olarak isimlendirilenler, bu isimlendirmeyle yokluğuyla ve var olmadan önce isimlendirmenin illeti mevcutsa isimlendirilir... (Söz gelimi) fani dediğimizde bir şey fani olup yok olsa bile ona fani deriz. Bunun anlamı gaip olan mevcut ve var olduktan sonra yok olan faninin “ma’dûm şeydir” kategorisine dâhil olmasıdır.

-Kendisi içindeki bir illetten dolayı şey olarak isimlendirilen, var olmadan önce adem halinde iken şey diye isimlendirilemez. Mesela hareketli, siyah ve benzeri şeyler.”²³⁹

Câbirî buradan hareketle şey diye isimlendirilenlerin iki sınıf olduğunu belirtir: “Birincisi kendisine şey denmesi zorunlu veya caiz olanlardır ki bunlar

²³⁸ Câbirî, a.g.e., s. 298.

²³⁹ Câbirî, a.g.e., s. 299.

ya mevcuttur ya da ma'dûmdur. İkincisi ise şey olarak isimlendirilmesi mümkün olmayanlardır ki bunlar ne ma'dûm ne de mevcuttur. Mesela taş şeydir ve dolayısıyla ya mevcuttur ya da ma'dûmdur. Aynı durum siyahlık için de söz konusudur. “Âlim” sözü ise şey olmayıp, ilimle uğraşana verilen bir vasıftır. Burada ilim âlimin âlim olmasının illetidir. Ma'dûm şey olduğuna göre “âlim sözümüz, âlim şey olmadığı için ma'dûm değildir. Aynı şekilde mevcut da değildir. Çünkü her mevcut bir şeydir. Durum böyle olunca, bir şey ne ma'dûm ne de mevcut ise o nedir acaba?”²⁴⁰

Câbirî, beyân ehline bu sorunun cevabının “hâl” olarak verildiğini belirtir ve Kelâm ilmi açısından kritik bir öneme sahip olan “hâller” meselesini ele alır.

1.4.4. Haller Nazariyesi

Sıfatlar meselesi Kelâm ilminin en temel konularındandır. Mesele hakkında Kelâm ekolleri farklı görüşler belirtmiştir. Mutezilî düşüncede, Allah'ın sıfatları meselesi konusunda benimsenen tutum, sıfatların varlığını kabulle birlikte, bu sıfatların Allah'ın zatında mündemiç olduğu yönündedir. Mutezilî alimler, Allah'ın zatından ayrı sıfatların varlığını kabul etmezler. Konuyla ilgili olarak Mutezilî düşüncede Allah'ın sıfatları hakkında konuşmanın “selbî metot” ile mümkün olacağı kanaatinin yanı sıra “hâller nazariyesi” adı verilen metot bulunmaktadır. Hâller nazariyesi Mutezilî alim Ebu Hâşim Cübbâî tarafından ortaya konmuştur.²⁴¹ Şehristani, Cübbâî'nin nazariyeyi şöyle açıkladığını belirtir: “Allah âlimdir, dediğimiz zaman O'nun için hususi bir hal ispat etmiş oluruz ki bu hâl ilimdir ve bu hâl Allah'ın zatının ötesindedir. Yine, “Allah kadirdir” dediğimiz zaman, O'na özel bir hal nispet etmiş oluruz ki, bu da kudrettir ve yine zatın ötesindedir. Diğer sıfatlar hakkında da aynı şekilde düşünen Ebû Haşim'e göre, bu hallerin üstünde, tamamının zaruri kıldığı bir hal

²⁴⁰ Câbirî, a.g.e., s. 299.

²⁴¹ Orhan Ş. Koloğlu, “Ebu Haşim el-Cubbaî'nin Ahval Teorisi üzerine bazı mülahazalar”, *UÜİFD* 2007, C.XVI, S. 2, s. 196.

daha vardır. Ancak ona göre bu halleri bizim tek başına bilmemize imkan yoktur. Onlar tek başlarına ne vardılar ne yoktular. Çünkü bunlar var olsalar, zat gibi kadim olacaklardı. Bu ise teaddüd-i kudema manasına gelir ki bu şirktir. Ama bunlar da yok değildir ve bu haller mâlum da meçhûl da değildir.”²⁴²

Bu şekilde açıklanabilen hâller meselesinin Mutezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenmediğini belirten Câbirî'nin konuyla ilgili en kritik yorumu, bu problem kadar Kelâm ilminin öz yapısını derinden sarsan başka bir problem daha olmadığı yönündedir. Câbirî, Kelâm ilminin, gelişiminin zirvesine ulaşım meseleleri teorik esaslar üzerine oturtma ve bilgi üreten beyânî dünya görüşü binasının temellerini yükseltme yolunda büyük mesafeler kat ettikten sonra hâl problemi ile birlikte kendi yapısını tehlikeye attığını belirtir.²⁴³

Câbirî'nin bu önemli iddiasını temellendirme noktasında attığı ilk adım, hâl nazariyesinin Eş'arî ve Mutezilî Kelâm alimlerince nasıl ele alındığını gösterme şeklindedir: “Cüveynî “hâl”in anlamını ana hatlarıyla şöyle açıklar: “Hâller konusunda söylenmesi gereken şeylerden biri şudur: Biz bir şeye var oluş sıfatını verip sonra da var olan bu şeye cevherin mekan işgal etmesi (mütehayyiz olması); arazın bilgi, bilgisizlik, irade, kudret olması gibi bir takım sıfatlar addedersek işte bu şeyin varlığına zait olan bu sıfatlar –hâli kabul edenlere göre– hâl olarak değerlendirilir. Hâli kabul etmeyenlere göre ise o şeylerin zatının ve aynının bizzat kendisi olup, onun dışında başka bir şey değildirler.” Buna göre “Zeyd bilgilidir” sözünde bilgili vasfı, hâli kabul edenlere göre Zeyd'in bir halidir. Kabul etmeyenlere göre ise Zeyd'in kendisinden başka bir şey değildir. Cüveynî şöyle devam eder: “Bu konudaki kaide şudur: Halleri kabul edenler onları illete bağlı olan ile illete bağlı olmayan şeklinde ikiye ayırır. İllete bağlı olanlar “âlim”, “kadir” vb. zat ile birlikte bulunan zata atfedilen hâllerdir.” İllete bağlı olmayan ise olumsuzlanmaya (nefy) bağlı olmayan ve hâlin bilinmemesi durumunda, bu halin vasfı olduğu zatın bilinmesinin çelişki doğurmadığı

²⁴² Mevlüt Özler, “İlahi İlim ve Sıfatlar”, Kelam, Ed. Ş.Ali Düzgün, s. 254.

²⁴³ Câbirî, a.g.e., s. 301.

vasıflardır.” Mesela bir şeye “mekan işgal eden (mütehayyiz)” dediğimizde bunun cevhere bağlı bir sıfat olduğunu ileri sürmekteyiz. Ancak bu sıfatı bilmemek cevheri bilmemizi engellemez. Biz zihnimizde onun mekan işgal edip etmemesini hiç gündeme getirmeden cevheri tasavvur edebilmekteyiz.”²⁴⁴

Cüveynî’den yapılan bu alıntının ardından konuyu daha açık ve teknik bir ifadeyle ele aldığı ileri sürülen Şehristânî’nin ifadelerine yer veriliyor. Şehristânî şöyle diyor: “Bu konudaki kural şudur: Var olan her şey, onu başkalarından ayıran, kendine özgü bir takım özelliklere sahiptir. İşte bu kendine özgü ayrıcı vasıflar hâllerdir. Varlıkların birbirine benzeştiği, ya da farklılaştığı vasıflar hâl denilen şeydir. Buna göre kömür, kara tahta ve şu siyah kalem birbirine benzer şeylerdir. Benzeşme noktaları ise “siyahlık” olup bu onların ortak bir hâlidir. Bu üçü, ortak hâlleri olan “beyazlık” noktasında benzeşen, kar, tebeşir ve süttten farklıdır. İşte “âlim” sözümüz de bu şekilde olup, âlim olan şahısların benzeştiği bir vasıftır. O halde “âlimlik” âlimlerin birbirine benzeşip ortak oldukları bir hâl olmakta ve aynı şekilde zıt bir hâl olan “cahillik” hâlini taşıma noktasında birbirine benzeşen cahillerden de onları ayırmaktadır...”²⁴⁵

Hâl nazariyesi ile ne demek istendiğini böylece ortaya koyan Câbirî, bu nazariyeye cevher-i ferd teorisi içinden bakıldığında şu sorunun ortaya çıktığına dikkat çeker: “Hâller cevher mi yoksa araz mıdır? Hâller cevher değildir, zira cevherin, mekân işgal edip etmediği, hareketsiz ya da hareketli olduğu, ya da hal konumundaki diğer bir takım sıfatları bilinmeden de cevher olduğu bilinebilir. Hâller cevher olmadığı gibi aynı şekilde araz da değildir. Zira bir arazın renk, hareket ya da hareketsizlik hâli (sükûn) olduğu akla gelmeden de araz olduğu bilinebilir... “Cevher ve arazın dışında varlık olmadığı” esasına göre burada kendini dayatan sorun şudur: Hâller cevher ve araz olmadığına göre var olmamaları yani ma’dûm olmaları gerekir. Fakat hâller zatlara atfettiğimiz akılla kavranabilir sıfatlar olduğuna ve zatlar bunlara bağlı olarak benzeşip ayrıştığına

²⁴⁴ Câbirî, a.g.e., s. 301.

²⁴⁵ Câbirî, a.g.e., s. 302, Krş: Ebu’l Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, Nihayetü’l-ikdam fi ilmi’l-keîâm, Nşr: Alfred James, Bağdat, Mektebu’l Müsenna, s. 133.

göre bu nasıl tasavvur edilebilir? O halde arazların ma'dûm olmadıklarını söylemek gerekecektir. Buna göre ortaya çıkan sonuç şudur: Hâller ne mevcuttur ne de ma'dûmdur (ne vardır, ne de yoktur).”²⁴⁶

Câbirî açısından haller nazariyesinin yarattığı tek problem yalnızca bu değildir. Yukarıda bahsedilen problemden doğan bir başka mesele daha vardır. Kelamcılar açısından “malum” olmak üzere tek bir üst kategori olduğu bilgisini tekrarlamasının ardından Câbirî, ne mevcut ne de ma'dûm olan bir şeyin bilinebilirliği noktasında da problem çıktığına dikkat çeker. Zira buna göre “hâller” ne bilinebilir ne de bilinemez olmalıdır.

Câbirî, Mutezilî kelamcılarının, hâlleri neden “malum” kategorisine dahil etmedikleri sorusuna cevap olarak, Mutezile'nin “ma'dûm bir şeydir” ilkesine olan bağlılıklarını gösterir. Ma'dûm bir şey olunca bilinebilirliği söz konusu olabilir. Ama yukarıda ifade edilen sebeplerden dolayı hâller ne mevcuttur ne de ma'dûmdur. Bununla birlikte Câbirî, Ebu Haşim'in benimsediği diğer bir ilkenin de hâllerin malum olması görüşünü engellediğine dikkat çeker. Bu ilke ‘bilgi ve bilgisizliğin aynı cinsten olduğudur. Câbirî, bunun “bilgi konusu olmayan bir şeyin bilgisizliğe de konu olamayacağı” anlamına geldiğini belirtir. “Başka bir deyişle, insanın bilgisizlikle tavsif edilebilmesi, ancak bilgiye konu olabilecek durumlar için söz konusudur. Eğer bilgiye konu olması mümkün olmayan şeyler söz konusu ise bunun bilinmemesi bilgisizlik olarak nitelenemez.”²⁴⁷

Mutezilî Kelâmîciler açısından hâller konusuna yaklaşımın bu şekilde olduğunu belirten Câbirî, bu konuda Eş'arîler arasında halleri kabul edenlerin ise, her ne kadar hallerin ‘ne var ne de yok’ olduklarını savunsalar da, hâlin malumluğu düşüncesinin hâkim olduğunu söyler. Bunu da, malum kategorisinin tasnifinde yeni bir düzenleme yaparak mümkün kıldıklarını belirtir. Câbirî'nin bahsettiği düzenleme Cüveynî'ye aittir ve şöyledir: “Malumlar üç gruba ayrılır: İlki vücut (var olma); ikincisi adem ve intifa (yokluk); üçüncüsü ise var olma

²⁴⁶ Câbirî, a.g.e., s. 302.

²⁴⁷ Câbirî, a.g.e., s. 303; Konuyla ilgili Ebu Haşim'in ifadeleri için bkz: Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1979, s. 172-173.

vasfı ve ona bağı olan hâl olup buna tek başına varlık atfedilemez.”²⁴⁸ Ayrıca Câbirî, hâlin malum olduğu görüşünün Cüveynî tarafından şöyle açıklandığına yer verir: “Hâlin malum olmasının delili şudur: Bir kişinin hâli hakkında hiçbir bilgimiz olmadığı halde (Zeydin var olduğunu bilip, alim ya da cahil olduğunu bilmeyişimiz gibi) sonradan onun şu yada bu hal üzere (mesela Zeyd’in bilgili olduğunu) öğrendiğimizde, bu konuda (ilk durumda) bilmediğimiz bir hususta şimdi (Zeyd’in bilgili olduğunun öğrenildiği bu ikinci durumda) bilgi sahibi olmuşuzdur.”²⁴⁹ Belirtmek gerekir ki Câbirî, Eş’arîlerin “hâl” meselesinde tereddüde düşmelerine sebep olarak, bu meselenin Kelâm ilmindeki ta’lil işlemiyle yakından bağı olmasını; ve bu tür bir illetlendirme olmaksızın Allah’ın zatına zait sıfatlarının ispatlanmasının mümkün olmayacağını; bundan dolayı da akidelerindeki en temel esasın ortadan kalkmasının söz konusu olacağı iddiasını ileri sürer.²⁵⁰

Câbirî, halleri kabul eden Mutezilî ve Eş’arî kelamcılarının konuyla ilgili yorumlarına değindikten sonra, halleri kabul etmeyenlerin ise meselenin yalnızca isimlendirmeye bağı bir tartışma olduğu görüşüne yer verir: “Onlara göre konu, sıfatların mahallini, zatı “âlim” ya da “cahil” vb. diye isimlendirmeye bağıdır. Yani âlimlik ve beyazlık gibi iki şeyin benzeştiği ya da farklılaştığı özellikler, vasfı olduğu şeyin hâli olmayıp yalnızca ismidir.”²⁵¹

Hâl konusundaki genel tartışmaları bu şekilde özetleyen Câbirî, beyânî dünya görüşü binasını temellendiren sarstığını iddia ettiği bu meselenin “Beyân bilgi alanında, birbirine zıt iki şeyi aynı anda kabul etme(ne vardır ne yoktur) tavrı ile, akli gerçeklerin inkârı ya da en azından varlıklarında kuşku duyulması görüşüne götüren zatların vasfı olan akli anlamları salt isme indirgeme tavrı arasında bocalanma yaşanmasına sebebiyet verdiğini” iddia eder.

²⁴⁸ Câbirî, a.g.e., s. 304 ; Krş: el-Cüveynî, eş-Şamil, s. 640.

²⁴⁹ Câbirî, a.g.e., s. 304; Krş: el-Cüveynî, eş-Şamil, s. 640-643.

²⁵⁰ Câbirî, a.g.e., s. 554.

²⁵¹ Câbirî, a.g.e., s. 304.

Câbirî, Hâl meselesinin yarattığı problemleri Şehristânî'nin yorumlarından hareketle ortaya koyar. Buna göre Şehristânî, hali kabul etmeyenlerin hatasının “şeylerin birbirine benzeştiği ve farklılaştığı noktaların; yani genelliğin ve özelliğin (umum ve hususun) isimlere bağlı şeyler olduğunu ve varlıkların birbirinden ancak zat ve var oluşlarıyla ayrılabilceğini söylemeleri” olduğunu belirtir. Şehristânî, şeyler arasındaki farklılaşmayı aynı anda hem isimlere, hem de zatlara bağlı görme çelişkisi bir yana, şeylerin birbirine benzeşmesi ve ayrışmasını “salt isimlere bağlı görme” anlayışının “aklın en temel ilkelerini inkâr etmek” anlamına geldiğini belirtir.²⁵²

Câbirî, Şehristânî'nin halleri kabul edenlerin hatasının ne olduğunu “ele alınan somut bir varlığın sadece ona özgü bir takım sıfatlarının yanında ayrıca diğer varlıklarla ortak bir takım sıfatlarının bulunduğu” sözleriyle ortaya koyar. Câbirî, Şehristani açısından bunun gerçek dışı bir şey olarak görüldüğünü belirtir. Nedeni ise, “kendine özgü belirli vasıflarının yanında ayrıca, başkalarıyla ortak belirli vasıfları da olan şeyin, bu muayyen vasıf açısından aynı şey” olmasıdır.²⁵³

Bu noktada konuyu toparlayacak olursak, Câbirî'nin, Kelam ehlinin hâl nazariyesi sebebiyle problemlerle karşılaşmasının sebebi olarak “beyân ehlinin işe varlıkları (*mevcudatı*) zat, sıfat ve fiiller şeklinde sınıflandırmayla başlaması ve kelâmcıların bu üç sınıf arasındaki ilişkinin, gaipteki (Allah'a ilişkin) kurallarının, şahitteki duruma (insana) bakarak yürütülen kıyas metoduyla tespiti çalışmaları ve bu düşünüş etkinliğinde cevher-araz çiftine ve bu çift üzerine kurulan tasavvurlara boyun eğilmesi; işte tüm bunlar, ma'dûm'un bir şey olduğu görüşünün kabulü” nü gösterir.²⁵⁴

Diyebiliriz ki Câbirî, Beyânî bilgi sisteminde metot olarak” gaibin şahide kıyası” yönteminin kullanılmasının kaçınılmaz olarak problemlere yol açacağı kanaatindedir. Câbirî, burhanî bilgi sisteminde konumlandığı İbn Haldun'un,

²⁵² Câbirî, a.g.e., s. 306.

²⁵³ Câbirî, a.g.e., s. 307.

²⁵⁴ Câbirî, a.g.e., s. 311.

“mütekaddimun ve müteahhirun” şeklinde Kelâmcılar arasında yaptığı ayrımın da en nihayetinde kullanılan metot ile ilgili olduğuna dikkat çeker. İlk kelâmcıların kullandığı gaibin şahide kıyası metodu yerine, müteahhirun kelâmcıları “Aristo mantığını ve tümel, tikel, cins, tür, hâs, âmm, mahiyet, varlık, zihnî varlık, dış dünyada varlık, mümkün, vacip vb. mantıkî kavramları” kullanmışlardır. Fakat Câbirî’ye göre, sonrakilerin metodunun kullanılması sonucu, kelimelerin meseleleriyle felsefe meseleleri birbirine girmiştir. “Bunun sonucunda ise Kelâm ilmi, beyânî karakterini kaybederek birbiriyle çelişen ve çatışan bir takım kavram, kategori ve tasavvurların karışımı haline gelmiştir.”²⁵⁵

1.5.Beyânın Kökenleri ve Değerlendirilmesi

Çalışmada bu bölüme kadar ortaya konulduğu üzere beyânî bilgi sisteminin belli kavram çiftlerinden teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Beyânî düşüncede bilginin üretimi, söz konusu kavram çiftlerinin çizdiği çerçeve içerisinde gerçekleşmektedir. Câbirî tarafından beyân ilimleri içerisinde konumlandırılan Kelâm ilmi için de aynı durum geçerlidir. Câbirî, mütekellimlerin sorunlara cevap üretmede lafız-mana; asl-fer; cevher-araz kavram çiftleri arasındaki ilişkiye bağlı kaldıklarını iddia eder.

Kelâm ilminde, bu kavram çiftleri arasındaki ilişkinin etkisinin ne olduğunu geçen bölümlerde ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde ise, Kelâm ilmi özelinden ziyade, Beyânî bilgi sisteminin köklerinin ne olduğu konusunda Câbirî’nin ileri sürdüğü iddialar ortaya konacaktır.

Câbirî, entelektüel beyânî dünya görüşüne hâkim iki prensip olduğunu belirtir: “Süreksizlik(infisal) ve imkân (tecviz) prensipleri”. Birbirini tamamlar nitelikte olduğunu belirttiği bu iki prensibin, en nihayetinde cevher-i ferd teorisi ile ilişkili olduklarına dikkat çeker. Bu ilişkiyi açıklamak gerekirse, “evrende var olan cisim, fiil, duyular vb. her şey aslında birbirinden ayrı ve yalnızca birbirine

²⁵⁵ Câbirî, a.g.e., s. 312.

yakın-komşu bir şekilde mevcuttur, dolayısıyla birbirleri arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunamaz” şeklinde özetlemek yanlış olmaz. Her bir cevherin tek başına bulunduğu ve bir diğerini etkileme potansiyeline sahip olmadığı, yani varlıklar arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı; bizim bir sebep-sonuç ilişkisi olarak gördüklerimizin ise “âdetin düzenliliği” olduğu şeklinde özetlenen teorinin, en temelinde, “Allah’ın Kudretinin ve bilgisinin her şeyi kuşattığı görüşünün temellendirilmesi” olduğunu belirtir.²⁵⁶ Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse Câbiri, bu teorinin, daha ziyade, Allah’ın Kudretini ön plana çıkarmak ve Peygamberlerin mucizelerine yer açmak gayesiyle oluşturulduğunu savunur. Allah’ın mutlak kudret sahibi olduğu ve Onun bilgisinin her şeyi kuşattığı düşüncesi, zaman içerisinde gelişerek hudûs teorisi şeklinde önemli bir iddia halini almıştır. Câbirî, bu noktada bir hususa işaret eder. Ona göre ne kadar söz konusu teori için Kuran’dan dayanaklar bulunulsa da, Kur’an daha ziyade, âlemin bir düzen ve insicama, ahenge ve uyuma sahip olduğunu vurgulamaktadır. O halde neden sebep-sonuç ilişkisine kapı aralayan, dahası insanın, evreni düzen ve süreklilik şeklinde algılamasına yol açacak olan inayet delili beyân ehlinin gözde metodu olamamıştır da, evren içerisinde süreksizlik ve ayrılık olduğu esasına dayanan hudus delili beyân ehline esas alınmıştır? Yazara göre bunun cevabı ancak “beyânın köklerinin ne olduğu?” sorusu cevaplandıktan sonra anlaşılabilir.²⁵⁷

Câbiri, beyâni bilgi sisteminin köklerinin, bu bilgi sisteminin temel otoritesi olan Arap dili otoritesinden hareketle bulunacağını iddia eder. Zira Arap dili, Arap düşüncesinin bir yansımasıdır. İlk bölümde ortaya konulduğu üzere, Câbirî, Arap dilinin derlenmesinde bedevilerden hareket edildiğini, bu nedenle Arap dilinin ufkunun, bedevinin zihin dünyasıyla sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Bedevinin sahip olduğu düşünce dünyasından hareketle derlenen Arapçanın ister istemez bu düşüncenin hayata, evrene bakışını yansıtır bir halde

²⁵⁶ Câbirî, a.g.e., s.314

²⁵⁷ Câbirî, a.g.e., s.315

olduğuna dikkat çeker. Buradan hareketle Câbirî'ye göre, beyâni düşüncenin köklerini ancak bedevî zihin dünyasından hareketle bulabiliriz.

Câbirî, Beyâni dünya görüşünün sahip olduğu süreksizlik (infisal) ve imkan (tecviz) ilkelerinin köklerinin bedevî zihin dünyasına dayandığını iddia eder. şöyle ki, bedevnin sosyal, coğraf ve fikri çevresinde süreksizlik ilkesi hakimdir. Bedevinin yaşadığı evre, bir birinden ayrı ve kopuk halde bulunan kum tanelerinden müteşekkil çöl ortamıdır. Burada bulunan bütün taşlar, kayalar vs. hepsi birbirinden ayrıdır. Gene lde az sayıda bulunan ağaçlar ve otlar için de durum böyledir. Birbirleri arasında muhteşem bir bütünlük sergileyen orman, çöl ortamında bulunmaz. Aynı Şekilde insanlar da çölde yalnız başına bulunur. Birkaç kabilenin bir arada olmasından öteye bir insan topluluğundan çölde bahsedilemez. Aynı Şekilde lde birey, kabileyi meydana getirmekle birlikte her biri kendi başına müstakil bir fert olma halindedir. Câbirî bu Şekilde özetlediği çöl dünyasının skini olan bedevî için, her Şey arasında bir süreklilik fikrinin olduğu inancının mümkün olamayacağı kanaatindedir. Bunu Şöyle zetler: “Bedevi bir toplumdaki ilişkiler süreksizlik-ayrılık ilişkisidir. Süreklilik ve bitişiklilik ise medenî toplumların ve denize komşu bölgelerin ayırıcı özelliklerindedir. Süreklilik ve bitişiklilik denizin dalgalarının özelliğidir, çöldeki kum tanelerinin değil.”²⁵⁸

Câbiri, Kelâm âlimlerinin ortaya koyduğu zaman ve mekân anlayışının köklerinin de Bedevî zihin dünyasında bulunduğunu belirtir. Geçen bölümlerde ortaya konuğu üzere Kelâm alimleri ve daha genel olarak belirtmek gerekirse beyân alimleri için soyut bir zaman ve soyut bir mekân anlayışı söz konusu değildir. Zaman ve mekân, ancak ilişkilendirildikleri bir olay ile tanımlanabilir. Olay/oluştan bağımsız, kendi başına bir zaman ve mekân anlayışı yoktur. Câbirî, bu anlayışın kökeninin, çölde yaşayan bedevlerin zaman ve mekân algısı olduğuna dikkat çeker. Bedevî için, zaman ve mekân ancak onda bulunan, onda husule gelen varlığa göre anlaşılır: “Varlık, içinde bulunduğu mekâna göre tarif

²⁵⁸ Câbirî, a.g.e., s. 316.

edilir, mekân da aynı şekilde onda bulunan varlığa göre belirlenir.”²⁵⁹ Câbirî, zamanın yaşanılan durumla bağlantısını ortaya koyarak, söz gelimi bir film izlendiğinde zamanın çabuk geçmesine karşın, bir şey beklendiğinde zamanın ağır geçtiği hissine kapınıldığını belirtir. Hareketsiz ve durgun, oldukça sakin ve sessiz bir ortam olan çöl için de aynı şey geçerlidir. Böyle bir ortamda zaman ağır geçer. Zaman ancak burada bir olay veya durumla ilişkilendirilerek görünür hale gelir. Sadece çölde yaşanan bir olay/durum esnasında zaman akla gelir. Öylelikle görünür kılınır. Bu noktada diyebiliriz ki, Câbirî açısından Beyânî bilgi sisteminin zaman ve mekân anlayışının kökenleri bedevi zihin dünyasına dayanmaktadır.

Câbirî, Beyânî dünya görüşünde ikinci prensip olarak yer verilen “zorunsuzluk (tecviz) ilkesinin” de bedevî zihnine dayandığını belirtir. Çöl ortamında hakim olan monotonluk sık sık değişmemektedir. Canlı hareketli bir hayat yerine sakin ve durağan bir hayat hakimdir. Çölde ancak ani değişimler yaşanabilir. Bir anda yağmur ve rüzgar ortaya çıkabilir. Böyle bir ortamda yaşayan bedevinin zihninde yağmurun veya rüzgarın çıkmasının ardında sebep arama düşüncesi olmaz. Sadece çöl ortamında her şeyin olabileceği, tahmin edilemeyecek bir düzenin olduğu anlayışı hâkim olur.²⁶⁰

Câbirî’nin konu hakkında genel değerlendirmesine yer verecek olursak şu ifadelerle karşılaşırız: Bedevî’den derlenen Arap dilinin beraberinde taşıdığı bilgi dünyasına iki prensip hakimdir: Süreksizlik–ayrılık (infisal) prensibi ve sebepsizlik ya da zorunsuzluk (cevaz) ilkesi. Gerek “Divanu’l-Arab” şiiri düzeyinde, gerekse “Arap bilim ve bilgi dünyası” seviyesinde olsun bilgi üretim mekanizmasına tek bir düşünsel eylem hakimdir. Bu ise yakınlaştırmadır (mukarebe). Hem dünya görüşü, hem de metodolojiye hakim olan ilkeler birbirini tamamlamakta ve pekiştirmektedir. Süreksizlik-ayrılık ilkesini ve indeterminist ilişki esası üzerine kurulu bir dünya görüşü aklî etkinliği, nesne ve

²⁵⁹ Câbirî, a.g.e., s. 317.

²⁶⁰ Câbirî, a.g.e., s. 319.

şeyler arasında bir yakınlık ilişkisi kurma ile sınırlandırmış ve bunun ötesine taşmasına meydan bırakmamıştır.²⁶¹

Görüldüğü üzere Câbirî, beyânî düşünceye hakim olan dünya görüşünün temellerinin bedevi zihin dünyasında yattığını iddia etmektedir. Zaman-mekan anlayışı, sebep-sonuç arasında ilişkisizliğin temelleri bedevî zihnine dek geri götürülmektedir. Bu zihin dünyasının beyânî düşünceyi etkilemesi ise, mihenk noktası olarak derlenen Arap dili ve yapısı sayesinde gerçekleşmiştir. Burada belirtmek gerekir ki, bu önemli bir iddia olmakla birlikte, asırlar boyu devam eden, farklı coğrafyalarda sayısız düşünürün paylaştığı bu bilgi sistemini tek bir asır ile sınırlamak yeterince insafli bir yaklaşım değildir.

²⁶¹ Câbirî, a.g.e., s. 324.

İKİNCİ BÖLÜM

BURHÂNİ BİLGİ SİSTEMİ

2.1.Burhân Nedir?

Beyâni bilgi sistemini ele aldığımız bölümün sonunda Câbirî'nin, özelde Kelâm ilminde, ama genel olarak bütün beyan ilimlerinde kullanılan gaibin şahide istidlali metodunun Kelâm ilmini bir çıkmaza sürüklediği görüşüne yer vermiştik.

Beyâni bilgi sisteminde yaşanan bu çıkmazı aşmak amacıyla pek çok alim çözüm arayışına girmiştir. İşte burhanın İslam dünyasına adım atmasında en temel etken de bir cevap üretecek pozisyonda olmasıdır.

İslam düşüncesinde hâkim üç temel bilgi sisteminin olduğunu savunan Câbirî, bu bilgi sistemlerinden beyanın tamamen Arap-İslam; irfanın Hermetik düşünce, burhanın ise Yunan felsefesi kaynaklı olduğunu belirtir.

Burhâni epistemoloji, Aristo'nun ortaya koymuş olduğu Mantık ilminin esaslarına dayanan bir bilgi sistemidir. M.Ö. 384-322 yılları arasında yaşamış olan ünlü Yunanlı filozofun ortaya koyduğu düşünce ve metod, zamanından günümüze etkisini sürdürülmüştür. Konumuz açısından özellikle önemli olan onun mantık alanında yaptıklarıdır. Mantığı her türden bilgi edinme süreci için bir araç olarak gören Aristoteles'in mantığının en önemli yönü, "belli şeyler kabul edildiğinde, başka şeylerin onlardan zorunlulukla çıktığı" bir konuşma olarak tanımlanan tasımdır. Aristoteles, bir önermedeki öznenin, yüklemine on farklı şekilde bağlandığını gösteren on kategoriden söz eder. Onun mantığı yalnızca insan zihnindeki düşünce faaliyetlerini betimlemekle ve dile ilişkin gramatikal bir analiz sağlamakla yetinmeyip, aktüel şeyler arasındaki ilişkilerle ilgili bir teoriyi ifade eder.¹

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 139.

Aristoteles'e göre bilgi, tümel olanın, formun bilgisidir. Bu nedenle yargıda dile getirilebilir olan bir bilgi, formlar arasındaki özsel bağlantılara ilişkin bir kavrayıştan meydana gelir. Aristoteles'in gözünde bir şey hakkında doğru bir bilgiye sahip olmak, o şeyi türler ve cinsler hiyerarşisi içinde bir yere, bir tür ve cins içine yerleştirebilmek ve dolayısıyla neyin onun için özsel olduğunu bilebilmektir; bu ise, özsel tanım yoluyla olur. Aristoteles'e göre bir şeyin özünü vermek, o şeyin nedenine ilişkin bir açıklama ortaya koymaktır. Bundan dolayı, Aristoteles bir şeyin nedenini ortaya koyabildiğimiz zaman, ilk elden gerçek bilgimiz olduğunu söyler. Bir şeyin nedenini vermek ise, o şeyin özünün ilk ilkelerden başlayarak tanıtlanmasını içerir; bilimin işlevi budur.² Bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın, onun nedenlerini bilmek olduğu anlayışı Câbirî'nin Aristoteles düşüncesinde en önem verdiği hususlardandır.

Burhan'ın İslam dünyasına girişi ise Câbirî tarafından iddia edildiğine göre siyasî ve ideolojik bir gaye sonucu yaşanmıştır. Abbasi Halifesi Me'mun, Şii kökenli muhaliflerinin dayanağı olan irfani bilgi sistemini devre dışı bırakmak amacıyla, Evrensel Akıl'dan yararlanmak istemiştir. İrfani bilgi sistemine karşılık, Burhan'dan destek alma amacıyla Yunan Mantığı temelli eserleri çevirtirmiştir.³ Halife Me'mun, Abbasilerin en ciddi muhalifleri olan Şiiilerin irfani öğretisiyle mücadele etmek için adeta Yunan felsefesi ve düşüncesi ile elele vermiştir.⁴ "Me'mun'un stratejisi, gnostik Şii tezlerine Aristo ilim ve mantığına dayanan aklî tezlerle direnmeyi esas alıyordu."⁵

Tarihte Halife Me'mun, Mutezilî zihniyete sahip olmakla ve Mutezile'nin öğretilerini halka zorla kabul ettirmesiyle; ayrıca Mihne olaylarının baş aktörü olarak bilinir.⁶ Me'mun, İslam toplumu içerisinde halifeliği korumak

² Cevizci, a.g.e, s. 139.

³ Câbirî, *Tekvinu'l-Akli'l Arabi*, s. 229; Ayrıca Arap-İslam dünyasında yaşanan çeviri hareketlerinin siyasi ve ideolojik arka planına dair bkz:Dimitri Gutas,*Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Kitap Yayınevi, Nisan 2011, İstanbul .

⁴ Câbirî, a.g.e., s. 231.

⁵ Câbirî, a.g.e., s. 232.

⁶ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İz yayıncılık, İstanbul 2006, s. 86-87.

ve merkezi otoritesini sağlamlaştırmak istemiştir. Siyasi amacı için de dini anlamda bir merkezileşmeye ihtiyaç duymuştur. Dinsel otoritenin çoğunluğunun devlet çıkarları için bir tehdit oluşturacağını düşündüğü için, önce bu otoriteyi yıkmak istemiş ve mihne uygulamasını başlatmıştır.⁷

Bu noktada Cabirî bir noktaya işaret eder. Me'mun Mutezilî bir halifedir. Fakat beyânî düşüncenin Kadim Miras karşısında desteğe ihtiyacı olduğunu düşünmüştür. Bu desteği de burhânî düşüncede bulmuştur. Biz bu noktada konunun siyasi ve ideolojik boyutuna değinmemeyi isabetli gördük. Fakat bu hususun işaret ettiği gerçeği yansıtmamak ise yanlış olurdu. Bu gerçek ise beyanın, burhan ile desteklenmesidir.⁸

Burhan konusuyla ilgili bu husus oldukça önemlidir. Câbirî, orijinal Arap-İslam kaynaklı olmayan bu bilgi sisteminin, içeride beyânî bilgi sisteminin yaşadığı problem ve çıkmazları sonlandırmak ve çözüm üretmek amacıyla İslam dünyasına getirtildiğini belirtir. Elbette yalnızca burhan'ı öne alıp, beyanı geri planda bırakan düşünürler olmuştur. Ama bu düşünürlerin çabaları gereken ilgiyi görmemiştir.

Çalışmamızda burhanın ele alınmasında izlenen yol, beyan konusu işlenirken izlenenden farklı olacaktır. Beyân'ı çeşitli kavram çiftleri ile ele alan Câbirî, burhan için aynı metodu izlemez. Daha ziyade izlediği yöntem burhanın İslam dünyasına girmeden önceki hali ile İslam dünyasına girişi sonrası yaşadığı değişikliklere yoğunlaşmak şeklindedir.

Biz ise çalışmamızda özellikle Burhan'ın İslam dünyasına girişi sonrası döneme yoğunlaşmayı uygun gördük. Bu nedenle bizim izleyeceğimiz usul ise, önce Burhan'ın ne olduğu ile ilgili kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra, Burhan'ı İslam dünyası ile tanıştıran ve süreç içerisinde onda değişik etkiler sağlayan ünlü alimlerin yaklaşımları üzerinden konuyu ele almak şeklinde olacaktır.

⁷ Dimitri Gutas, a.g.e., s. 80.

⁸ Câbirî, a.g.e., s. 233.

Beyan konusunu işlerken, çalışmanın son bölümünde Câbirî, beyânın temel metodu olan *kıyasu'l gaib ale'l-şahid* metodunun, hâller probleminde açıkça görüldüğü üzere, Beyânî düşüncede bir çıkmaza yol açtığını iddia eder. Özellikle epistemolojik anlamda bu çıkmazın aşılması, siyasi ve ideolojik anlamda ise irfanî düşüncenin sebebiyet verdiği muhalefetin, düşünsel karşı koyuşunun önüne geçebilmek amacıyla Burhan İslam dünyası ile tanıştırılmıştır.⁹

Arapça bir kelime olan burhân, berraklaştırmak, açıklığa çıkarmak, delil getirmek anlamındaki b-r-h kökünden türemiş olup, çoğunlukla ayırdedici kesin delil, bir şeyi ispatlamak, bir şey hakkında sağlam delil getirmek manalarında kullanılır. Mantıkta ise burhân, “yakîniyattan olan öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür.” Bir başka ifadeyle kendilerinden zorunlu kesin bilginin hasıl olduğu öncüllerden (yakîniyyat) yapılan kıyastır.¹⁰

Kelime anlamından daha genel bir ifadeyle ele alınacak olursa, burhân, Aristotelesçi “bir şeyi bilmenin, onun sebebini bilme” kuralını karşılama anlamında sebeplerin bilgisine ulaştıran bir metottur. Değişmeyen bilgisine “burhan” denilen felsefi kanıt ile ulaşılır.¹¹

Çağdaş İslam düşünürlerinden Fazlur Rahman da, burhânın Kur'an'da yer alan bir kelime olduğuna dikkat çeker ve kelimenin “*beyyine* (beyân)” den daha kuvvetli olduğunu belirtir. Buna göre burhân, aklî delil anlamına gelen ve aklî olarak insanı kabul etmeye zorlayıcı bir ihtivaya sahiptir. Beyyineye yakın bir anlamı vardır ve onun gibi işaretlere, tabiat-üstü mucizelere, vahiy ve akla veya daha ziyade vahyin aklî oluşuna hasredilmiş anlamları ifade etmektedir. Fakat “*beyyine*”nin açık ve zahir olmasına ve bu anlamda bizzat pasif haldeyken dahi kendisine karşı konulmamasına karşın burhân, aklen ve psikolojik olarak zorlayıcıdır.¹²

⁹ Câbirî, a.g.e., s. 247-249.

¹⁰ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 207.

¹¹ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz yayıncılık; İstanbul 2001, s. 149.

¹² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları; Ankara 2000, s. 24.

Burhan'ın, Arapça sözlüklerde kelime anlamı olarak ‐açık ve kesin delil‐ anlamına geldiğini belirten Câbirî ise, mantık terminolojisi açısından kelimenin ‐herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıkî çıkarım yoluyla, yani aksiyomatik (bedihi) veya doğruluğu daha önce ispatlanmış önermelerle zorunlu bir şekilde iliŐkilendirmek suretiyle doğrulamak için yapılan zihni faaliyetlere verilen isim‐ olarak kullanıldığını belirtir.¹³

Kelime anlamı bu şekilde olmasına karşın, Câbirî, diğer bilgi sistemleri için kullandığı kelimeler de olduğu üzere, burhan kelimesini bir bilgi sistemini tanımlamak için kullandığına dikkat çeker. Özel bir metodu ve belli bir dünya görüşünü temsil ettiğini belirttiği bu sistemin, Aristoteles'e kadar götürüldüğünü belirtir. Her ne kadar Aristoteles'e kadar götürülse de, Câbirî, bu sistemin, filozoftan yaklaşık üç asır öncesine kadar giden bir geçmiŐi olduğuna da dikkat çeker.

Burhânî bilgi sistemini, diğer bilgi sistemlerinden ayırması açısından yaptığı karŐılaŐtırmaya burada yer vermenin aydınlatıcı olacağı kanaatindeyiz: ‐...Beyânî sistem, İslam inancına ve daha doğrusu bu akidenin belli bir şekilde anlaşılan şekline hizmet eden bir alem tasavvuru oluşturmak hedefiyle nass, icma ve içtihadı temel kaynak otoriteler kabul ederken, irf n, velayeti ve genel anlamda ‐keşf‐i irfanî bilginin biricik yolu olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi –ki mutasavvıflara göre bilginin konusu aslında budur- hedefler. Burhan ise, sadece duyular, deney ve aklı muhakeme gibi insan bilgisini elde etmeye çalışır. Bu g leri ayrıca, farklı fenomenlere bir birlik ve nizam getirmek ve yakînî bilgiye ulaşmak için ısrarla gayret eden aklın arzularını tatmin edecek bir insicam ve tutarlılığı temin eden bir dünya görüşü inşa etmek için kullanır.‐¹⁴

Burhan'ın diğer bilgi sistemleri ile arasını bu şekilde ayıran Câbirî, kavramları, ilmî ve felsefi teorileriyle Aristo'nun tabiat ilimlerine ve metafizikasına ait olduğunu belirttiği bu sistemin dinamiklerini ve yasalarını ise

¹³ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 483.

¹⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 484.

Mantık Sanatı'nın açıkladığına dikkat çeker. Düşüncenin düşünceyle sorgulanması bilimi olarak tanımlanan mantık, Aristoteles'in düşüncesinin doğruluğunu denetlemek amacıyla ortaya koyduğu bir bilimdir.¹⁵

Mantık, öncüllerden hareket ederek sonuca gitmeyi hedefleyen akılyürütmenin yapısıyla ilkelerini konu alır. Doğru ve düzgün düşünmenin kuralları olarak da bilinir.¹⁶

Aristoteles mantığının ana konusu tasım (syllogismos)dur. Aristoteles'e göre tasım, belli bir ifadeden başka bir ifadenin zorunlu olarak çıkmasını sağlayan sözsel yapıdır.¹⁷ Tasımlar iki öncül ve bu öncüllerin doğurduğu vargı olmak üzere üç önermeli çıkarımlardır. Örneğin insan ölümlüdür; Sokrates de insandır; o halde Sokrates de ölümlüdür gibi.¹⁸

Burhan, Aristoteles mantığında bilimsel anlamda doğru kanıtlama düşüncesine verilen addır. Burhânî bilgi sistemiyle ise Câbirî, Aristoteles'in bilgiye ulaşmak amacıyla ortaya koyduğu metodun yarattığı bir dünya görüşünden bahseder. Yukarıda bu bilgi sisteminin bilgiye ulaşmada kullandığı kaynaklara yer verdik. Bu noktada ise, burhanın Kelam ilmi için yeni bir episteme oluşturup oluşturamayacağı konusuna geçiş için ilk adım niteliğinde olan, burhanın İslam düşüncesine girişi ve yorumlanması hususuna değineceğiz.

Bu noktada belirtmemiz gerekir ki Câbirî, Burhan'ın İslam dünyasına girişi ve etkisini Maşrik ve Mağrib ayırımı üzerinden okur. Doğu İslam dünyasında burhan, beyan ve irfanın temellendirilmesi amacıyla kullanılmış olmakla birlikte gereken açılımı ve sıçramayı gerçekleştirmemiştir. Burhan'ın gerçek anlamda anlaşılması ve İslam düşüncesinde yeni ufukların kapılarını aralaması ise, ancak Mağrip tecrübesi ile mümkün olabileceken, ne yazık ki tarihte bu durum da gerçekleşmemiştir. Câbirî, bugün İslam dünyasının düşünce

¹⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1993, s. 242.

¹⁶ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 570.

¹⁷ Ali Çetin, "Beş Sanat ve Öncülleri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Temmuz-Aralık 2011, s. 145-154.

¹⁸ Orhan Hançerlioğlu, a.g.e., s. 402.

alanında gerçekleştirebileceği atılımın, Endülüs Tecrübesi'nin yeniden canlandırılması ile mümkün olacağı kanaatindedir.

2.2. Doğu İslam Dünyasında Burhan

2.2.1 Kindi:

Beyânî düşünceyi Câbirî, din ve dil eksenli; ve nass, icma ve içtihat merkezli bir sistem olması açısından “Dinî rasyonel” olarak tanımlamıştı. Bilgiye ulaşmada keşf ve ilhamı bir metot olarak benimseyen irfani bilgi sistemini ise, aklın öncüllerini devre dışı bıraktığı iddiasından hareketle “Atıl Akıl-(Aklî İrrasyonel)” tamlaması ile nitelemişti.¹⁹ Burhânî bilgi sistemi için kullandığı tanımlama ise “Evrensel Akıl” dır. İslam dünyasını bu epistemoloji ile tanıştıranın ise el-Kindî olduğunu belirtir. Kindî'nin Evrensel akı, yani burhani bilgi sistemini Arap-İslam kültüründe görevlendirme çabaları Aristo'nun akılla ilgili teorisinin yeniden canlandırılmasını ve Yeni Pisagorcu tevillerden arındırılmasını kapsamıştır. Fakat Câbirî'ye göre, Kindî'nin çabaları ve çalışmaları, Yunan felsefesinin/Burhani düşüncenin İslam düşüncesi ile tanıştırılması noktasında önemli ve takdire şayan olmakla birlikte, gerçek anlamda Burhânî bilgiden yoksun kalmıştır. Çünkü filozofun döneminde, Burhânî bilgi sistemini esas mahiyetiyle anlatan Kitabü'l-Burhan eseri henüz çevrilmemiştir. Câbirî, felsefenin dinle çatışmadığı konusunda, kendi döneminde önemli bir mücadele vermesi açısından Kindî'yi önemser ama onun burhâni düşünce olarak yararlandığı yapının cedel olduğuna dikkat çeker. Bunun en temel sebebi olarak ise Kindî'nin bir yandan Şii-Hermetik irfan öğretisi ve Maniheist gnostisizm ile mücadele ederken, bir yandan da “öncekilerin ilimlerine karşı savaş açmış olan fıkıhçı ve kelamcılar”la mücadele etmek zorunda kalmasını gösterir. Bu mücadele durumunun, Kindî'nin akılcı söyleminin

¹⁹ Câbirî, *Tekvinu'l-Akl'il-Arabi*, s.162, s. 186.

diyalektik bir söylem olarak kalmasına yol açtığını belirten Câbirî, filozofun söyleminin Burhânî değil Takrîrî bir söylem olduğunu iddia eder.²⁰

2.2.2 Farabi

İslam dünyasının doğusunda Burhânî bilgi sistemini hakkıyla anlayan ilk ismin Farabî olduğuna dikkat çeken Câbirî, onun bu konudaki çalışmalarını son derece önemser. Câbirî, onu derin görüş sahibi, problemlere cüretle karşı koyan büyük bir filozof olarak niteler ve onun, “hem kendi mevzû olan Arap-İslam kültür mirasını tam anlamıyla kavramış, hem de çağının gereği olarak araştırma ve gözlemeye imkân bulduğu eski uygarlıkların kültürüne; daha doğrusu insanlık kültürüne geniş bir ufuk ve derin bir bakışla yaklaştığını ifade eder.²¹

Kindî, Yunan felsefesinin önemini anlatmak için yazdığı İlk Felsefe eserinde, felsefenin dine karşı olmadığını dönemdeki fıkıhçı ve kelamcılara izaha çalışmıştır. “Nereden gelirse gelsin, gerçekleri benimsemek ve onlara sahip çıkmaktan utanmamalıyız” ifadesiyle Yunan düşüncesinde de hakikatin bulunduğu işaret etmiştir.²² Farabî ise din ve felsefe arasında çatışmanın yaşanmadığını güçlü bir şekilde ortaya koyarak, Kindî’nin yolunu takip etmiştir.

Câbirî, Farabî’nin konuyla ilgili görüşlerinin genel seyrini ortaya koyduktan sonra, onun din ile felsefenin çatışmadığı; felsefenin zaman açısından dindenc(mille) önce olduğu ve dinin felsefeye tâbi olduğu kanaatini sunar:“ Farabî, felsefeyle din arasındaki zıtlaşmanın kaldırılması ve çatışmaya bir sınır konulması yolunun, filozofların dinin bağlılarına, inandıkları şeylerin felsefi fikirlerin örneklerle ifade edilmiş şekilleri olduğunu yani hakikatlerin halkın anlaması için dinde uygun hatabî, şiirsel ve cedelî (diyalektik) yollarla ifade edildiği gerçeğini anlatmaya çalışmaları gerektiğini belirtir. Bu hakikatlerin havassa yani filozoflara burhanî yollarla ifadesi ise felsefe aracılığıyla olur.”²³

²⁰ Câbirî, *Tekvinu'l-Akl'il-Arabi*, s. 236 -238; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 522-523.

²¹ Muhammed Âbid el-Câbiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 51.

²² Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 8.

²³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 530.

Farabî'nin din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşleri özetle böyledir. Ama onu Burhâni bilgi sistemi için önemli kılan ise mantık alanında yaptıklarıdır. Câbirî, Kindî'nin Aristo'yu bir tabiat alimi olarak İslam kültürüne kazandırırken, Fârabî'nin de filozofun Burhânî düşüncesini İslam kültürüne kazandırdığına dikkat çeker. Farabî, mantığı bir bütün olarak ele almış, mantığın kapalı yönlerini ortaya çıkarmış ve kullanımını kolaylaştırmıştır. Câbirî, Farabî için mantığın; “aklı düzelecek, insanı akılla kavranan objeler (:ma'kulât) noktasında düşebileceği hatalardan uzak tutarak onu doğru yola ve hakka yönlendirecek kanunları sağlarken, bu kanunların etkinlik alanları sadece ‘kendimizdeki hataların düzeltilmesini değil’ aynı zamanda ‘başkalarındaki hataları tashih etmeyi’ ve ‘başkalarının da bizdeki hataları düzeltmesini kapsadığını” belirtir.²⁴

Câbirî, büyük filozofun burhan konusuna son derece önem vermesinin sebebi olarak, onun, “mantık sanatında varılacak en ulvî hedefin burhanlara/delillere vakıf olmak” düşüncesinde olmasını gösterir.²⁵ Farabî'ye göre mantık ilminin nihai hedefi kesin bilgiye götüren yöntemleri vermektir ve mantık olmadan bilgisi araştırılan şeyde kesinliğe ulaşmak mümkün değildir.²⁶

Farabî, önceden zorunlu olarak bizde var olan bilgiler ve duyular-tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler dışında zorunlu olarak kesin olan bilgilere ulaşım yollarını ortaya koyar. Ona göre kesin bilgiler üç kısımdır: Bunlardan birincisi, bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinliktir; bu varlık bilgisidir. İkincisi bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinliktir. Üçüncüsü ise, her ikisine (yani bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine) ilişkin kesinliktir. Zorunlu kesinlik ile kesinlenen öncüllerden kurulan kıyaslar üç kısma ayrılır. Bunlardan biri, bizatihi sadece bir şeyin varlığının bilgisini verir. İkincisi, bizatihi sadece sebebin bilgisini verir. Üçüncüsü ise bizatihi hem varlığın hem de sebebin

²⁴ Câbirî, *Tekvinu'l-Akli'l Arabi*, s. 241.

²⁵ Câbirî, a.g.e., s. 244.

²⁶ Yaşar Aydın, “Farabî'nin Bilgi Anlayışına Genel bir Bakış”, (Çevrimiçi) http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02237/2004_4/2004_4_AYDINLIY.pdf (7.12.2013).

bilgisini verir. Yalnızca şeyin varlık sebebine vakıf olmak için kurulan kıyas, ancak ya ilklerin bilindiği yolla ya da sadece varlık bilgisini veren bir kıyasla daha önce varlığı bilinen bir şey hakkında olabilir. Zorunlu kesinlikle kesinlenen öncüllerden kurulan ve bu üç kısımdan birini veren kıyas, *burhan* diye adlandırılır. O halde burhan üç çeşittir. Bunlardan biri varlık burhanıdır ki, bir şeyin varlığının burhanı diye adlandırılır. İkincisi bir şeyin niçin var olduğunun burhanıdır. Üçüncüsü ise, her ikisini de birleştiren burhandır ki buna mutlak olarak burhan adı verilir. Hem varlığa hem de sebebe ilişkin kesinlik, mutlak olarak *burhanî bilgi* diye adlandırılır.²⁷

Farabî'nin İslam düşüncesine katkıları çalışmamız sınırlarını aşacağından, biz burada Farabî'nin beyânî bilgi sisteminde olmayan ve beyânî sistemin aşamadığı hususların, burhanî bilgi sisteminde nasıl aşıldığını göstermeye yoğunlaşacağız. Bunu ise en özet hali ile üç noktada toplayabiliriz. Lafız-mana problematiği; varlıkların beyandan farklı bir şekilde kategorilenmesi ve sebeplilik.

Lafız-mana problematiğinin beyânî düşüncede merkezi bir konumda olduğunu beyân konusu işlenirken ortaya koyduk. Manaya nazaran lafzın üstün bir konumda olduğu; lafızların genişlemesi ile manaların üretildiği ve özellikle doğru düşünmenin kuralları olarak kabul edilen mantığa gerek olmadığı, zira Arap nahvinin doğru düşünmeyi sağlamada kendisine yeterli olduğu konusu üzerinde durmuştuk. Beyân için durum böyle iken, Burhânî sistemin Maşrık'taki önemli ismi Farabî için durum aynı olamazdı.

Câbirî, Farabî'nin, hocası Metta'nın Sirafî ile yaptığı münazarada yapamadığını telafi etmek; lafızla mana arasındaki ilişkiyi burhânî esasa göre düzenlemek istediğini belirtir. Buna dair Farabî'nin, lafızların doğuşunun manadan sonra olduğu; zira zihinde önce manaların bulunduğu; insan zihninin

²⁷ Farabî, *Kitabu'l Burhan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 7.

önce etrafındaki nesnelere, durumları, fiilleri gördüğü; bunları zihinde bir lafızla olmasa da algıladığı ardından anlamlandırıldığı bilgisine yer verir.²⁸

Mananın lafza olan üstünlüğü, Farabî’de mantık ve nahiv arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi isteğini doğurmuştur. Câbirî, bu noktada Farabî’nin “mantık ilmi genel olarak akli düzeltmeye ve insanı her türlü hatadan koruyup doğru yola sevk etmeye yarar; nasıl ki nahiv ilmi lafızların kurallarını sunar, mantık da aklın kurallarını sunar” görüşlerine yer verir. Bunu da Farabi’nin mantıkla nahiv arasında bir karşıtlık ilişkisi değil, bir ahenk ve insicam bulunduğu görüşüne sahip olduğu şeklinde okur.²⁹

Farabi mantık ve nahivcilerin lafızlara bakışlarındaki ayrılığın nereden kaynaklandığı ile ilgili olarak “nahiv bir halkın lafızlarına özgü kuralları verirken, o halk ile diğer halklar arasında ortak olan unsurları aldığını; ama bunu ortak unsurlar olduğu için değil, nahvin kendisi için yapıldığı dilde var olmasından dolayı aldığını; buna karşın mantığın ancak bütün halkların lafızlarında ortak olan kelime kurallarını verdiğini ve onları ortak olmaları dolayısıyla aldığını” belirtir.³⁰

Farabî için mantığın önemi, lafızların kurallarını veren nahivden üstün olmasını sağlayan, nahvin yalnızca söz konusu dil için kurallar içerirken, mantığın bütün dil sahibi toplumlarda geçerli olacak aklın kurallarını içermesinden kaynaklanır. Farabi’nin lafız-mana problemi karşısında duruşunu bu şekilde sunan Câbirî, beyânî düşüncede problematik halini alan varlıkların sınıflandırılması konusunda filozofun ortaya koyduğu burhanî yapıya değinir.

Beyânî düşüncüyü işlerken, Câbirî beyân alimlerinin varlıkları zat, sıfat ve fiiller şeklinde sınıflandırdıklarını; Kelamcılarının da bu üç sınıf arasındaki ilişkinin, gâipteki (Allah’a ilişkin) kurallarını, şahitteki duruma (insana) bakarak yürütülen kıyas metoduyla tespite çalıştıklarını; bu düşünüş etkinliğinde cevher-

²⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 526-527.

²⁹ Câbirî, a.g.e., s. 532.

³⁰ Câbirî, a.g.e., s. 534.

araz çiftine ve bu çift üzerine kurulan tasavvurlara boyun eğdiklerini belirtmişti. Bütün bunların da beyânî düşüncede ma'dum'un bir şey olduğu ve 'hâl' in ne mevcut ne de mâ'dum olduğu şeklindeki görüşün kabul edilmesine yol açtığını iddia etmiştir.³¹ Câbirî, beyânî düşüncede yaşanan bu çıkmazın en temel sebebi olarak varlıkların sınıflandırılmasını gösterir. İşte bu sıkıntıyı aşacak cevap Farabi'den gelmiştir. Câbirî, Farabi'nin daha önce beyan alimlerince kullanılmayan kavramları kullanarak varlıkları sınıflandırdığını belirtir. Farabi'nin Külliler kavramını kullanmasıyla bu durumun aşılabileceğine dikkat çeker.

Bu konuyu yapacağımız bir alıntı ile daha açıkça ortaya koyalım: “Kelamcıların, kendileri ve diğer beyân ehli için kurdukları dünya görüşüne göre her şeyde atomlar (cevher-i fertler), yani daha küçük parçalara bölünemeyen parçacıklar görmeleri kelâm ilmini metodolojik ve yapısal açıdan büyük bir krizin içine sürüklemişti. Kelamcıların alemdeki bütün nesnelere, atomlar ve bölünemeyen, ardışık iki zamanda mevcut olmayan arazlar olarak görmeleri, onları, hem varlık görüşlerinde, hem de bilgi teorilerinde aşırı bir atomcu görüşü, “tümel” kavramını, “cins”, “nevi(tür)”, ve “zihni varlık” vb. kavramlarını tamamen reddeden bir görüşü benimsemeye mahkum etmişti. Halbuki bu kavramlar olmaksızın –kadim- akıl ne farklı olgulara hükmedebilir, ne de eşyadaki zahiri farklılığın arkasındaki birliği keşfedebilir.”³²

Câbirî tarafından, Maşrık'ta, burhâni düşüncenin temsilcisi olarak görülen Farabî'nin, varlıkları sınıflandırmada Aristoteles'in yaklaşımını benimsediğini ortaya koymaya çalıştık. Câbirî, Farabî'nin Aristoteles'i gerçek anlamda anladığı ve burhâni bilgi sisteminin kavramlarına vakıf olduğu; bu kavramları yerleştirmeye çalıştığına dikkat çeker. Fakat, müellifimize göre, Farabi'nin çabaları Maşrık düşüncesinde epistemolojik bir dönüşüm yaratmaya yetmemiştir. Câbirî'ye göre bunun sebebi, Aristoteles düşüncesinin Gazzali ve

³¹ Câbirî, a.g.e., s. 311.

³² Câbirî, a.g.e., s. 539.

İbn Sina'da yaşadığı dönüşümdür. Bundan sonraki bölümde Gazzâlî tarafından burhâni düşüncenin nasıl anlaşıldığı noktasında Câbirî'nin yaptığı yorumlara yer vereceğiz.

2.2.3 Gazzali

1058'de kuzey doğu İran'ın Tus şehrinde dünyaya gelen Gazzalî, İslam düşünce dünyasında daha önce hiç kimsenin yaratmadığı kadar ciddi bir etki yaratmıştır. Kelâm, felsefe, fıkıh gibi pek çok alanda eserlere sahip olan büyük âlim, gel-gitlerle dolu bir hayat sürmüştür. Döneminde Sünni düşüncenin önemli eğitim merkezleri olan Nizamiye medreselerinde eğitim vermiştir.³³ Onun Kelâm ilmi hakkındaki düşünceleri konusunda ise birbirine zıt fikirler ileri sürülmüştür. Bazı isimler, onun için kelâm ilminin vazgeçilmez konumda olduğuna işaret ederken, karşıt düşüncedekiler, kelâm ilmine yönelik olumsuz yaklaşımlarını ön plana çıkarmıştır.³⁴

İslam düşünce tarihinde çalışan bir isim olarak da Câbirî'nin Gazzalî'nin önemini göz ardı etmesi beklenemezdi. Câbirî, Gazzali'nin görüşlerinin, yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartları içerisinde şekillendiğine dikkat çeker. Bu sebeple onun Bâtınî akımlara karşı adeta bir savaş başlattığını belirtir. Bu savaş esnasında ise Aristo mantığını kaynak olarak kullanmak zorunda kaldığını iddia eder. Hocası el-Cüveynî, Bakıllanî sonrasında ortaya çıkan krizi sonlandırma amacıyla “sonrakilerin kelâmı” olarak adlandırılacak bir yaklaşım ortaya koymuştur ve Gazzalî de bu yaklaşıma bağlı kalmıştır. Câbirî, bu metodu, “gaib için şahitle istidlalde bulunmaya” karşılık Aristo mantığına sığınmak olarak adlandırır. “Gazzali, gaib için şahitle istidlalde bulunma prensibine ısrarla sarılmayı sürdüren Mutezile'ye karşı Eş'arî akaidinin savunmasını yapabilmek için mantığa başvurmak zorundaydı. “Re'y” ve “Kıyas” ı redderek sadece

³³ Pete Adamson-Richard C. Taylar, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 152-153.

³⁴ Konuyla ilgili karşılaştırınız: Muhittin Bağçeci, “Gazzalî'nin Kelâm İlmine Verdiği Önem ve Kelâm Metodu”, *Erciyes ÜİFD*, 1989, S.6; Hüseyin Atay, “Gazzali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelâm Araştırmaları* 1:2 (2003), s.3-48.

“muallim”den bilgilenmeyi esas alan “ta’limiyye” ve “batıniyye” fırkalarıyla mücadelesinde de mantıktan sonuna kadar yararlanmalıydı. Son olarak filozofların tutarsızlığını:Tehâfütü’l-Felâsife açıklayabilmek için de mantık ilmini devreye sokması gerekiyordu.”³⁵

Gazzali açısından mantığın, var olanların bilgisine ulaştırın bir alet olarak görüldüğünü belirten Câbirî, onun filozofları eleştirmesine karşın, mantık ilmini bu eleştirilerden istisna tuttuğunu belirtir. Büyük âlim açısından mantığın, yalnızca filozoflara has bir ilim olarak görülmeyip, bilakis kelam ilminde Kitabu’n-nazar (düşünce bölümü) veya Kitabu’l-cedel (tartışma bölümü) veya Medariku’l-ukûl (Akıl yetenekleri) gibi isimler verilen bölümler arasında temel bir bölüm olarak nazar-ı itibare alınması gerektiği düşüncesine yer verilmiştir.³⁶

Câbirî, yukarıda yer verilen siyasi ve epistemolojik sebepler yüzünden Gazzalî’nin mantık ilmine şiddetli ihtiyaç duyması nedeniyle, bu ilmi felsefeden ayırıp, “ispat veya red bakımından dinle hiçbir ilişkisi olmayan mücerred bir araç/alet” olarak görmesine yol açtığını düşünür³⁷. Gazalî’ye göre “şiire göre vezin, iraba göre nahiv ne ise, akli delillere göre mantık da odur. Zira, şiirin ölçsüz olanı hatalı olanından nahiv yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak bu kitabın (*Miyaru’l-İlmi fi Fenni’l- Mantık*) ölçüleri ile ayrılır.”³⁸ Gene Gazzali’ye göre mantık ilminin asıl faydası doğru/geçerli bilgiyi yanlış bilgidan ayırmaktır. Mantık, kesin (yakini) bilgiyi kesin olmayan bilgidan ayıran bir kanunlar bütünü ve bütün bilgiler için bir ölçüdür.³⁹ Büyük mütefekkiye göre mantık ilminin amacı, akıl yürütme yollarını açıklamaktır. Bilinenler yardımıyla bütün bilinmeyenlere ulaşmak mümkün değildir, fakat bilinmeyenleri bilmenin en önemli yolu bilinenlerden hareket etmektir.

³⁵ Câbirî, *Tekvinu’l-Aklî’l-Arabî*, s. 284.

³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 545.

³⁷ Câbirî, *Tekvinu’l-Aklî’l-Arabî*, s. 285.

³⁸ İbrahim Çapak, Ebu Hamid el- Gazalî’nin Mantık Anlayışı, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2003, s.1.

³⁹ İbrahim Çapak, a.g.e., s. 10.

bunu bize sağlayan da mantıktır. Gazali mantığın sadece bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri elde etmeyi sağlayan bir metottan ibaret olmadığını, onun doğruyu (ilim), yanlıştan (cehil) ayırmaya yaradığını da ifade etmektedir.⁴⁰

Mantığı, ilimlerin girişi olarak kabul eden ve mantığı tam olarak bilmeyenin bildiği ilme güven olmayacağı kanaatinde olan Gazzalî'nin, fıkıh usulü ilminin kelâm ilmi tarafından değil de, mantık tarafından temellendirilmesi gerektiği düşüncesinde olduğuna yer verilmiştir. Kendisi için son derece önemli görülmesi sebebiyle, büyük âlimin mantık ilmini beyânî düşüncede yerleştirmek için çok sayıda eser yazdığı bilgisine yer verilir. Gazzalî'nin mantık ilmini fıkıh sahasında uygulamaya çalıştığı gibi Kelâm alanında da kullanmak istediği vurgusu yapılır. Gazzali tarafından mantığın Kelâm ilminde kullanımına dair çeşitli örnekler verilir. Özellikle Gazzali'nin *el-iktisad fi'l-itikad* eserine bakıldığında, burada büyük alimin akıl yürütme metotlarını üçe ayırdığı bilgisi göze çarpar.

1) İnceleme ve bölümlenme (sebr ve taksim/şartlı ayırık kıyas): Bu, konuyu ikiye ayırmak, bu kısımlardan birisinin zorunlu olarak doğru olmasını sağlamak demektir. Söz gelimi, 'Âlem ya hâdistir, ya kâdimdir. Ezelî/kadim olması mümkün değildir. Öyleyse hâdis olması zorunludur,' şeklinde. Câbirî, Gazzali'nin söz konusu sonuca ulaşırken, sonucun ortaya çıkması için iki öncül olmasının şart olduğu, tek bir öncülden sonuç çıkmayacağı düşüncesinden hareket ettiğini belirtir.

2) Bu metoda Gazzali'nin bir isim vermediğini belirten Câbirî, onu şöyle tanımladığını aktarır: "İki öncülü farklı bir şekilde düzenleyerek, mesela; 'içinde hadis varlıklar bulunan her şey hâdistir.' Bu bir asıl (öncül)dür. 'Âlemde hadis varlıkların olmadığı bir an söz konusu değildir'. Bu da diğer asıl(öncül)dür. Bu ikisinden bizim iddiamızın doğruluğu zorunlu olarak çıkar ki, o da alemin hâdis olduğudur." Câbiri, bunun da yüklemli kıyastaki birinci metoda karşılık geldiğini söyler.

⁴⁰ İbrahim Çapak, a.g.e., s. 13.

3)Gazzali'nin üçüncü metoda da bir isim vermediğini belirten Câbirî, bu metodun “iddiamızı ispatlamaya değil de, hasmımızın iddiasının imkansızlığını ve imkansızlığa yol açacağını, imkansızlığa götüren her şeyin de imkansız olduğunu ispatlamaya çalışmak” şeklinde tanımlandığını belirtir. Buna örnek olarak da şu verilir: “Hasmımız, feleğin dönmesinin sonu yoktur derse, bundan zorunlu olarak, sonsuz olan şeyin sona erip tamamlandığı anlamı çıkar. Bu ise imkansızdır. Buna göre, bu sonuca götüren önerme imkansızdır (saçmadır) ve bu da hasmımızın iddiasıdır.”⁴¹

Gazzali tarafından akıl yürütme metotlarının sıralanmasının kısa bir özetini aktardıktan sonra Câbiri, önemli bir iddiada bulunur ki; buna göre Gazzali, kelâmcıların kullandığı akıl yürütme metotlarının barındırdığı yanlışlık ve eksikliklerin tamamen farkındadır. Bu hatalardan ilki olarak ise lafız ve mana konusunda Kelâm ehline yönelik eleştirilerine yer verilir. Buna göre, Gazzali, Kelamcılarının dili kaynak otorite olarak kabul edip, lafzı öncelemekle manayı geri plana attıkları düşüncesindedir: “Eğer iyice inceleyip düşünürsen, bir çok hatanın lafızlardan anlam çıkarmaya çalışanların işi karıştırmalarından çıktığını kesinlikle görürsün. Yapılması gereken ise, önce manaları belirleyip, lafızlara sonra bakılması ve terimlerin makulatı (akıl çıkarımlarını) değiştiremeyeceğinin bilinmesidir.” Câbirî, Gazzalî'nin ‘Hâl’ meselesi ve ‘sıfatların hükümleri’ gibi konuların, söz konusu lafız-mana hususlarına yeterince ehemmiyet verilmediğinden oluştuğu kanaatini aktarır.

Geçen bölümde ortaya konulduğu üzere Kelâm düşüncesindeki mevcut hâller nazariyesinde, illet görüşünün ne kadar mühim olduğuna yer vermiştik. Söz gelimi bir kişinin alim olmasının illeti olarak ilim gösterilmektedir. Öyleyse Allah da bir ilim sebebiyle alim olacaktır. Câbirî, Gazzali'nin bu ciddi problematiğe düşmemek için Kelâm ilminde mantığın tesis edilmesine bu kadar önem verdiğini belirtir. Bu noktada büyük âlimin, illetlendirme düşüncesine

⁴¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 548.

sebebiyet veren görünenden hareketle görünmeyene delil getirme metodunun Kelâm'da kullanılmasını caiz görmediği kanaatine vardığını iddia eder.

Gazzali için şahide dayanarak gaib hakkında çıkarımda bulunma metodunun, Kelâm ilmi için değil ancak Fıkıh ilmi için geçerli olabileceği bilgisine yer verilir. Buna neden olarak Câbirî, onun, dinî akıl alanıyla fıkıh alanını birbirinden ayırdığını; çünkü aklî alanda, konu akide ile ilgili olduğu için kesin bilgi (yakîn) arandığını; akidenin zan üzerine değil ancak yakınî bilgi üzerine inşa edileceği gerekçeleri verilir.⁴²

Câbiri, hâller nazariyesinin Eş'arî kelâmının en krizli dönemini yaşamasına sebebiyet verdiği kanaatindedir. Şöyle ki, hal görüşünü benimsemek, iki zıttan birini; 'ne varlık ne de yokluk vardır' görüşünü benimsemek demektir. Câbiri, bunun kelam ilmini ve akla dayalı bilgileri kökünden tahrip edip imkan dışı bırakmak anlamına geleceği yorumunda bulunur. Hâl görüşünü reddetmenin ise "ta'lil/illetlendirme/Allah'ın söz gelimi ilim illeti sebebiyle alim olması gibi(ki bu düşünceye şahitten hareketle gaib hakkında istidlalde bulunma yöntemi götürür)" görüşünün temelinde saldırmak anlamına geleceğini, bunun da bütün Kelam ilminin yıkılması sonucuna yol açacağını iddia eden Câbirî, Gazzali'nin Aristoteles'in mantığını benimsemesinde bu çıkmazlardan kurtulma arzusunun ciddi rol oynadığı iddiasında bulunur.⁴³

Gazzali'nin hâl görüşüne götüren problemin çözümünü de, bu nedenle küllî kavramında bulunduğu bilgisine yer verilir. Bu problemin çözümünde lafız-mana ilişkisinden hareket ederek, sıfat ve hâl –ilim ve âlim- arasında seviye ve mana açısından bir fark olmayıp, ancak aradaki farkın lafız düzeyinde (türetme ile ilgili olduğu) gerçeğinden hareket ettiği yorumunda bulunulur. Ta'lil problematiğinde, şahitten hareketle gaibi çıkarsama yöntemindeki sıkıntıyı ise orta terimin birinci öncülle ikinci öncülü bir köprü gibi birbirine bağlayan ve

⁴² Câbirî, a.g.e., s.552

⁴³ Câbirî, a.g.e., s. 554.

sonucu da zorunlu kılan câmi kıyas ile aştığına dikkat çekilir (Gaib ile şahit arasında orta terim görevini sağlayacak bir terimin bulunmaması) gibi.⁴⁴

Biz, çalışmamızın sınırlarını dikkate alarak, söz konusu çözümlerin detaylarına girmeyip, genel olarak Aristo mantığının Gazzali tarafından nasıl kullanıldığını örnekleyen Câbirî'nin bakışına yer verdik. Cabirî, Aristoteles kıyas sistematiğinin Gazzali'nin zihninde son derece hakim olarak, sonunda bilginin hangi alanda olursa olsun ancak iki öncülün özel bir şekilde düzenlenmesiyle elde edileceğini iddia edecek noktaya götürdüğünü ileri sürer. Fakat Câbiri, 'Aristoteles'in bir analiz ve önceki kesin bilgilerden ilim elde edilmesini sağlayan bir metot' olarak ortaya koyduğu mantığın, Gazzali tarafından "güdü, bir çok problemin ve çelişkili görüşlerin kaynağı haline gelmiş olan başka bir zihnî mekanizmanın, "gaibin şahide kıyası" mekanizmasının yerini alacak biçimsel zihnî bir mekanizmaya dönüştürüldüğü iddiasında bulunur.⁴⁵ Çünkü Câbirî'ye göre Gazzali'nin mantıktan muradı "Burhân" değil, "Diyalektik:Cedel" dir. Câbirî, Farabi'nin, mantığın-Aristo'nun istediği gibi- kesin ve doğru öncüllerden hareketle burhan yoluyla bilginin elde edilmesi için bir yöntem olmasını isterken, Gazzali'nin mantığın belirli bir görüşü savunup diğerini çürütmek için yalnızca bir silah olmasını istediğini iddia eder. Temeli iki bilgi veya "önerme" arasında özel bir eşleşme sağlayarak onlardan üçüncü bir "bilgi"nin üretilmesini sağlayan bir silah.⁴⁶ bunu şöyle açıklar: "O, mantığı Kelâmda Eş'arî mezhebini, fıkhıta ise Şâfiî mezhebini müdafaa edip diğer mezheplere cevap vermede kullanmak istemiştir. Onun mantıkla ilgili eserlerinde de bu hususu çok net bir şekilde görmemiz mümkündür. O, bu eserlerinde "Burhanî" kıyasın(!) mukaddimelerine gitmektedir: duyularla algılananlar (:hissiyat), deneyle bilinenler (:tecribîyyat), mütevatirler, geçmiş kıyaslardan doğan kazıyyeler ve genel olarak "meşhurlar". Şu halde Gazzali'nin mantıkla ulaşmak istediği yakînî bilgi, Aristotelyen anlamda "Burhânî" bir yakîn

⁴⁴ Câbirî, a.g.e., s. 554.

⁴⁵ Câbirî, a.g.e., s. 556.

⁴⁶ Câbirî, "Gazzali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", AÜİFD *Cilt XLIV* (2003) S. 1, s. 402.

değildir. Bildiğimiz gibi bu tür yakîn “doğru, zarurî ve ilk mukaddimelere” dayanan bilgi türüdür. Arap-İslam Kültürü’nde bunu Farabî’de görmüştük. Oysa Gazzalî’nin peşinde olduğu yakîn; “kıyasî yakîn” yani sadece istidlalin sıhhatini tesbittir. Başka bir deyişle Gazzalî’ye göre mantık, Aristo’nun koyduğu şekliyle “cedel” dir. Cedel, çelişkiye düşmekten sakınarak tek bir meselede olumlu veya olumsuz bir istidlale varmak ve bu olumlu ya da olumsuz sonucu savunmaktır. İşte mantık noktasında Gazzalî’yi ilgilendiren boyut budur. O, bilgi üretmek değil, varolan bilgilerin belli bir bölümünü yıkmak istiyordu.”⁴⁷

2.3.Beyan ve Burhan Arasında Mütakaddimun ve Muteahhirun Kelamı

Câbiri, İslam düşünce tarihinde üç temel bilgi sisteminin mevcudiyetini savunur: Beyân, Burhan ve İrfan. Söz konusu bilgi sistemlerinin her birinin kendine özgü yapısı vardır. Bununla birlikte bu bilgi sistemleri, düşünce tarihi boyunca birbirleri ile ilişki içerisinde olmuştur. Bu konuda Cabiri, Gazzalî’nin ismine ağırlık verir. Müellifimizin “telfikî tedahül (derlemeci girişiklik)” adını verdiği ve adı geçen yapılar arasındaki girişikliği kastettiği durumu, en kritik şekilde yansıtan ona göre Gazzalî olmuştur. Câbiri, bu bilgi sistemlerinin Gazzalî’nin düşünce dünyasında bir araya geldiği ve çatışmacı bir biçimde, onun düşün dünyasında var olduklarını ifade eder.⁴⁸

Çalışmamız açısından bu konuya değinmemizi gerekli kılan husus, Câbirî’nin söz konusu telfikî tedahül adını verdiği etkinin, Gazzalî sonrasında, burhanın beyanın hizmetine sunulmasıyla Kelam ilminde yaşanan etkiyi nasıl yorumladığıdır.

Kelâm tarihi iki ana döneme ayrılır: Muteahhirun Kelâmı ve Mütakaddimun Kelâmı. Bu şekilde dönemlere ayrılmasına sebep, hem ele aldığı konuların genişlemesi, hem de bir konuya yönelik yaklaşım metodunda meydana gelen değişikliklerdir. İlk dönem-mütakaddimun kelâmcılarının en önemli

⁴⁷ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 325-6.

⁴⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 604.

özelliği Aristo mantığını yabancı sayıp, bunu kullanmamalarıdır. Mutezile'den itibaren çeşitli felsefî kavram ve konuları ele almalarına rağmen, bunu mantık ilmini kullanarak gerçekleştirmemişlerdir. Bu durum, mütekaddimun kelâmının da farkını ortaya koyar niteliktedir. Müteahhirun kelâmında ise ağırlıklı olarak Aristo mantığına yer verilmiş ve felsefe-kelâm konuları birbirine dahil edilmiştir.⁴⁹

Gene Mütekaddimun döneminde kelâm ilmi, İslam inançlarının anlaşılması için vesile olarak görülmüş, uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret gibi kelâmi bahisler, reddiye tarzında ve savunmacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Felsefe ile ilişkisi sonrası ise, kelâm ilminin konusu daha da genişlemiş, önceki kelâmcıların ele almadıkları konular işlenmiştir. Gazzalî ile birlikte kelâmın konusu “mevcut” olması itibarıyla bütün varlıklar olmuştur.⁵⁰

Câbirî ise, mütekaddimun ve müteahhirun kelâmı arasındaki farkı beş Kelâm eseri üzerinden ortaya koyar. İlk olarak, mütekaddimun Kelâm metodunun, olgunluk döneminde yazılan Ebu Mansur Abdülkahir el-Bağdadi'nin *Usulü'd-Din* eserinden hareket eder. Saf beyanı temsil eden, ilk dönem kelâm metodunun uygulandığı iddiasında bulunduğu bu eserden hareketle o, ilk dönem Kelâm ilminin yapısının temel unsurlarını şöyle sıralar:

- 1)İlimlerin ve hakikatlerin beyânı hakkında mukaddime: Câbiri, âlimin, burada ilmin tarifi, kısımları, elde edilme metotları hakkında mezhebinin düşüncesine yer verdiğine dikkat çeker.
- 2)Alemin yaratılmış olduğunun açıklanması: Câbiri, bu açıklamanın cevher-i ferd/atom görüşünden hareketle ortaya konduğunu ifade eder.
- 3)Zat, İsimler, Sıfatlar ve Fiiller: Kelâmda ‘Sem’iyyat’ olarak adlandırılan kısımdır.

⁴⁹ M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da yenilik arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 19.

⁵⁰ Süleyman Akkuş, “İbn Haldun’un Kelâm ilmine yaklaşımı ve yönelttiği eleştiriler”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, s.123 (Çevrimiçi) http://www.usuldergisi.com/img/_1341411952013_.pdf 8 Aralık 2013.

4)Nübüvvet, Mucizeler ve Kerametler: Burada, Hz. Peygamber'in gönderilmesi, risaletin anlamı, nebilerin konumu ve mucize vb. meselelerin ele alındığı belirtilir.

5)Uhreviyyat /Ahiret Meseleleri

6)İmamet/Devlet Başkanlığı⁵¹

İlk dönem Kelâm metodunun yapısı hakkında genel bir çerçeve sunması açısından Bağdadî'nin eserine yer veren Câbirî, eserin yapısından hareketle “ilk dönem kelam metoduna göre kelam ilminin iki kısımdan meydana geldiği yorumunda” bulunur. Buna göre birincisi, “aklî öncüller”, ikincisi de “dinî inançlardır”. Câbiri, akli öncülleri de iki bölüme ayırır. Birinci öncülde ilim, kısımları ve elde edilme yolları gibi bilgi hakkında nazariye sunulur. İkinci bölümde ise âlem ve insan hakkındaki teorilerin anlatıldığını belirten Câbiri, bütün bunların beyani dünya görüşünü şekillendiren cevher-i ferd teorisinin oluşturduğu nazariyeler olduğu kanaatindedir. Dini inançlar bölümünde ise Allah'ın Zatı, sıfatları, isimleri ve fiilleri, ahiret, ceza, imamet vb. görüşler yer alır.

Câbirî, Kelam ilminin ilk dönem metodunu yansıtması açısından ele aldığı eserin ardından, ilk dönem kelam metodundan, geç dönem kelam metoduna geçiş aşamasını temsil ettiği iddiasıyla Gazzalî'nin *el-iktisad fi'l-itikad* eserini inceler. Bu eserin geçiş aşaması olma niteliğini ise, Gazzalî'nin çelişkili tavrıyla açıklar. Yapısıyla ilgili olarak ise, her ne kadar şekil olarak ilk dönem kelâm metodundan kopuşu ifade etse de, muhteva itibarıyla geç dönem kelamcılarının aksine, felsefî kavramlardan yüz çevirmesi ile ilk dönemi yansıttığını iddia eder. Bu noktada Kelam ilminin, Gazzali nezdindeki statüsüne değinen Câbirî, ona göre Kelâmın yalnızca bazı insanlar tarafından öğrenilmesi gereken bir ilim konumunda olduğu bilgisine yer verir. Gazzali'nin, Kelam ilminin meselelerini ele alırken dayandığı delillerin yöntemleri hakkında Câbirî, bu yöntemlerin tek kelimeyle beyâni akıl yürütmedeki gibi sadece şahit veya asıl

⁵¹ Câbirî, a.g.e., s. 613.

diye isimlendirilen tek bir öncülden değil, iki öncülden meydana gelen mantıkî kıyas olduğu yargısında bulunur. Ayrıca Gazzalî'nin kullandığı metot hakkında âlimin şu ifadelerine yer verilir: “Her bir bilgi, iki bilgiden çıkartılmadan meydana gelmez. Bu iki bilgi, asıldır. İkisi birden asıl değildir, bilakis ikisi arasında belirli bir şekilde ve özel bir şartla birleşme meydana gelmiş olmalıdır. Şartına uygun olarak iki bilgi arasında bir birleşme meydana geldiği zaman, istenilen üçüncü bir bilgiyi ifade eder.” Câbirî, Gazzalî'nin burada birleşme ile, küçük ve büyük önermelerden kıyası oluşturmayı kastettiğini; şart ile de orta terimi kastettiğini belirtir.⁵²

Tekrar Câbirî'nin, eser üzerinden Kelâm ilminde yaşanan metot değişikliği okumasına dönecek olursak, *el-iktisad fi'l-itikad* eserinin geçiş aşaması eseri olduğunu, bir yandan ilk dönem Kelâm ehlinin metotlarını yansıtırken, diğer yandan da son dönem kelim ehlinin metodunu taşımasını örneklendirdiğini görürüz. Bu iddiasını ise Gazzalî'nin eserinde akıl yürütme tarzıyla ilgili konuları sıralamasından hareketle delillendirir. Buna göre Gazzalî, akıl yürütmenin dayandığı ilkeleri altıyla sınırlamıştır.

- 1) Duyulur şeyler; bir açıdan görülen, yapılan şeyler; diğer bir açıdan ise zahiri ve batınî idrak vasıtlarıyla müşahade edilen şeyler.
- 2) Akl-ı Mahz (saf akıl; aklın bedihi olarak idrak ettikleri)
- 3) Tevatür
- 4) Aslın, duyulara ve akıl yürütmeye veya mütevatir haberlere dayanan bir başka kıyasla ispat edilmiş olması
- 5) Sem'iyat; şeriatın bildirdikleri
- 6) Aslın, hasmın inançlarından ve kabullerinden alınmış olması.

Câbirî eserin bu yapısından hareketle, “bir prensipler karışımı” ile karşı karşıya bulunduğumuz yorumunu yapar. Ona göre, yukarıda sıralanan maddelerin bir kısmı sırf beyânî (mütevatir haberler ve sem'iyat); diğer bir kısmı ise mantıkî ve cedelî akıl yürütmelerde kullanıldığı gibi, beyânî akıl

⁵² Câbirî, a.g.e., s. 615.

yürütmelerde de kullanılabilir. Burada Câbirî, önemli bulduğu bir ayrıntıya işaret eder: Gazzalî, şahitle gaibe istidlal ve dalcilerin benimsediği şekliyle istidlali görmezden gelmiştir ki, bu iki yöntem de beyânidir. Buna karşın, Aristoteles'in tanımladığı şekliyle apriori bilgiler, aksiyomlar ve hipotezler hakkındaki burhân prensiplerini ise tamamen görmezden gelmiştir. O, bu durumdan hareketle, Gazzalî'ye göre gaip/görünmeyenin, hem beyânî hem de burhânî metotta asıl olan şey olduğu yorumunda bulunur: “Şahit/görünen ise, bir metot olarak cedel ve Aristoteles mantığı içerisinde tanımlanan şekliyle, cedelin öncülleri veya “ilkeleri”dir. Gerçekte, Klasik Kelâmın meselelerini ele alırken Gazzalî, cedelci bir yöntem takip etmiştir. O, Eş'arîlerin bakış açısını iddialı bir şekilde ortaya koyar, sonra iki öncülden oluşan bir kıyas terkip eder. Böylece ileri sürülen iddia mantıkî zorunluluk kazanır. Bundan sonra da öncülleri zikredilen altı “ilke”den birisine irca ederek doğruluklarını tek tek ispata girişir.”⁵³

Mütekaddimun ve Müteahhirun Kelâm metotları arasındaki farklılıkları eserler üzerinden ele alan Câbirî, Gazzalî'nin eserinin, şekli itibariyle geç dönem olmasına karşın, içerik itibariyle ilk dönem Kelâm metodunun özelliklerini taşıdığını belirtmiştir. İki ayrı kelâm metodu arasındaki asıl kritik isim olarak ise Eş'ari Mütekellim Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî'nin adına yer verir. Onu, “Kelâm ve Felsefe arasındaki ilişkinin tarihinde dönüşüm noktasını temsil eden kişi” olarak niteler. Kelâm ilminin doğuşundan itibaren Râzî'ye kadar olan süre boyunca daima felsefeye ve filozoflara karşı bir duruş sergilendiğini belirten Câbirî, onunla birlikte felsefe ve kelâm yakınlaşmasının gerçekleştiğini belirtir. Felsefeyi Kelâma, Kelâmı Felsefeye dahil etmiştir. Câbirî, bu durumu kendi bilgi sistemleri tasnifinden hareketle şöyle yorumlar: “ Bu, beyân ile burhan arasında, yani kelâm ilminin meseleleri ve kavramlarıyla, felsefenin meseleleri ve

⁵³ Câbirî, a.g.e., s. 616.

kavramları arasında “telfikî tedahül(derlemeci girşiklik)”ün olgunlaştığı aşamadaki “geç dönem kelâm metodudur”.⁵⁴

Câbirî, Fahreddin Razi'nin iki eserine önem verir. Bu eserlerden ilkini, onun Kelâmı Felsefeye tatbiki olarak yorumlarken, ikinci eser hakkında ise Felsefeyi Kelâma dahil ettiği yorumunda bulunur. Razi'nin, İbn Sina felsefesinden faydalanarak bu metoda önyak olduğunu belirtir. Onun eserlerinde, İbn Sina'nın felsefesinin izlerini sürer. Şu halde Câbirî'ye göre, Razi'nin Kelâm ilmini felsefeleştirmesinde takip ettiği isim İbn Sina ve onun felsefesidir.

Kelâmı felsefeye dahil ettiğini iddia ettiği *el-Mebahisu'l-meşrikiyye* adlı eserinin üç kitaba taksim edildiği bilgisine yer veren Câbirî, bu eserin her bir bölümünün, söz konusu yapısı hakkında yorumlarda bulunur. Eserin ilk bölümü ‘Genel Meseleler’ başlığı altındadır. Câbirî, Razi'nin bu bölümde, Aristoteles'teki İlahiyat meseleri dışındaki bütün metafizik problemleri ele aldığını belirtir. Bu problemler şöyledir: Vücut; Mahiyet; Vahdet ve Kesret; Vücut, İmtina ve imkan; Kıdem ve Hudus. Eserde kavramlardan yalnızca kıdem ve hudusun kelâma ait olduğunu belirten Câbirî, genel olarak telif hakkında şu yorumda bulunur: “Konusu felsefe kavramları olan ve adeta felsefî kavramlara kelâmî bir elbise giydirmek hedefi taşıyan diğer bölümlerde de kelâm ilmi bulunmaktadır.”⁵⁵

İbn Sina'nın Meşriki felsefesinin meselelerini ele alan eserin ikinci bölümünde, mümkünlerin kısımlarının ele alındığını belirten Câbirî, burada mümkünün öncelikle cevher ve araz olarak ikiye ayrıldığından hareket ederek, bu konuların ele alınışının felsefî bir metotla değil, fiilen ilk dönem kelam metoduyla incelendiği yorumunda bulunur.

Üçüncü eser olan Metafizik'te ise, Vacibu'l Vücutun ispatı, sıfatları, nübüvvet gibi meselelere yer verildiğini belirten Câbirî, burada İbn Sina'nın

⁵⁴ Câbirî, a.g.e., s. 617.

⁵⁵ Câbirî, a.g.e., s. 619.

metafiziğinin ele alındığını; fakat Kelâmi meselelerin daha fazla bulunduğu; ‘arz ve tahlili yönlendirmede müessir olduğu için eğilimleriyle Kelâm ilmine dönük’ olduğu iddiasında bulunur. Son olarak eser hakkında genel bir yorumda bulunan düşünür, söz konusu eserin İbn Sinacı-Aristotelesci klasik felsefi sistemin yapısından farklı olduğunu iddia eder.⁵⁶

Razi’nin Felsefeyi Kalam ilmi içerisinde nasıl kullandığını göstermesi açısından incelenen eser “*Muhassalu efkari’l Mütেকaddimîn ve’l-Müteahhirin mine’l-ulema ve’l-mütেকellimin*’dir. Câbirî’nin de belirttiği üzere, eserin adı, içeriğini de açıkça yansıtır mahiyettedir. Kelâmı felsefeye sürüklediği iddia edilen bu eserin dört rükünden oluştuğu bilgisine yer verilir. Eserin bölümleri şöyle sıralanır:

- 1.Bölüm: Mukaddimeler hakkındadır.
- 2.Bölüm: Bilinenlerin sınıflamasına aittir. Malum, mevcut ve madum olarak ele alınır; hâl konusu işleri, varlıklar sınıflanır. Câbirî burada ‘Kelâmi fizik’ ile karşı karşıya olduğumuza dikkat çeker.
- 3.Bölüm: İlahiyata dair, zat, sıfat, isimler ve fiiler.
- 4.Bölüm: Sem’iyyat ile ilgilidir.

Câbirî, bu eserde “ister öncüller alanında olsun, isterse kelâmın teknik alanında veya temel konularında olsun, kelâmın felsefe ile beslenişini görmekte” olduğumuzu düşünür: “Kelâm tarihinde ilk defa yazarının amacının açıkça felsefe ile kelâmı uzlaştırmak olan bir kitap görmekteyiz. Bunu da, kelâmcılarla filozofların görüşlerini uzlaştırmak değil, kelâm ve felsefe kavramları arasında bir çeşit “birlikte yaşamak”ı yerleştirerek yapmaktadır. Bu kavramlar aynı meseleleri ele almaktadır ve filozoflarla kelâmcıların müşterek inceledikleri ortak bir konuda işlev görmektedirler.”⁵⁷

Câbirî’nin, kelâm ilminde kullanılan metotlar noktasında gerçekleşen Mütেকaddimun ve müteahhirun ayrımını yansıtmaya açısından ele aldığı beşinci

⁵⁶ Câbirî, a.g.e., s. 620.

⁵⁷ Câbirî, a.g.e., s. 622.

eser Kadı Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'ye ait olan *el-Mevakıf fi ilmi'l-Kelam*'dır. Cabiri, bu telifte şekil açısından bakıldığında “felsefi veya kelâmî bir eserden çok, felsefi ve kelâmî ıstılahlar hakkında geniş bir sözlük” mahiyetini taşıdığını iddia eder. Öyle ki, ona göre bu eserin bir sözlük olmasını eksik kılan yegane şey, harf sırasına göre düzenlenmemiş olmasıdır. Bunun dışında, Kelam ve felsefe meselelerini toparlaması özelliğiyle eseri inceleyen Câbirî, eserin yapısını şu şekilde aktarır: “Birinci mevkıf, kelam ilminde adet olduğu şekilde, akıl yürütme ve bilgiler, ayrıca mantıktaki tanım ve istidlal meselelerinin özetine dair mukaddimleri içermektedir. İkinci mevkıf ise Kelam ilminin temel kavramlarını Metafiziğin temel kavramlarıyla beraberce ele almaktadır. Üçüncü ve dördüncü mevkıfler ise cevher-i fert üzerine kurulu olan kelam ilminin teknik meseleleri ile, çeşitli kısımlarıyla Aristoteles tabiiyyatını ele almaktadır. Beşinci ve altıncı mevkıfler, temel kelâm konularını bazı filozofların metafizik meseleleri hakkındaki görüşleriyle beraber ele almaktadır. Şu halde, felsefi meselelerin müstakil parçalar olarak, klasik kelam ilminin yapısına yerleştirilmesi ve içselleştirilmesi tamamlanmıştır. Bu da, şu şekildedir: Mantık ve (metafizik hariç) felsefe-i ulâ, öncüller kısmına yerleştirilmiştir. Tabiî ilimler, kelamın akli konularına yerleştirilirken, metafizik Kelâmın sem’iyyat kısmına yerleştirilmiştir. Böylece iki ilmin (felsefe-kelam) meseleleri birbirine karışmıştır ve İbn Haldun’un ifade ettiği gibi, konular iç içe girmiştir.”⁵⁸

Câbirî, İlk dönem kelâmının kendine has ve özgün bir yapısı olmakla birlikte, son dönem kelâmın felsefe ile meczedilmesiyle özgün yapısını kaybettiğini düşünür. Bu durumu en iyi ifade ettiğini düşündüğü beş eserden hareketle ortaya koymaya çalışır. Son eser olan Abdurrahman el-İcî'nin *el-Mevakıf*¹, mütekaddimun kelâmının felsefe ile ilişkisinin nelerle sonuçlandığını göstermesi açısından dikkate şayan görülür. Kelâm ve felsefenin kavramlarının birbiri ile kaynaştırılması, etkileri yalnızca kelam ilmi ile sınırlandırılmayan ve bütün Arap-İslam düşüncesini tesiri altına alan bir sonuca yol açmıştır:

⁵⁸ Câbirî, a.g.e., s. 627.

“Müteahhirun kelâm metodu ile mütekaddimun kelim metodu dönemlerindeki Arap aklının statüsünü mukayeseli olarak tespit etmek isterse, bu aklın, birinci dönemde verimli bir akıl iken, ikinci dönemde neredeyse yok olmaya sürüklendiğini tereddütsüz bir şekilde söyleyebiliriz. Gerçekten de Arap akli tedvin asrından kriz, yani Gazzalî devrine kadar, öncelikle beyân alanı ve ilimlerinde, ikinci olarak da irfan ve sırları alanında, üçüncü olarak da burhan sahasında ve öncekilerin ilimleri (Antik düşünce) alanında, metot kuran ve üslup belirleyen bir akıldı. Bütün bu üç alanda Arap akli, kendisine bir mekan belirlemiş, hem kendi alemini ve hem de kendini inşa etmekteydi. Bilgiyi üretiyor veya naklediyor, metotlar inşa ediyor veya geliştiriyor kavramlar yaratıyor veya biçimlendiriyor veya dönüştürüyordu.”⁵⁹

Câbirî, derlemeci tedahül adını verdiği, üç bilgi sisteminin kavramlarının birbirleri içine girmesi ve kendi epistemolojileri içerisinde yerine getirdikleri fonksiyonları yapamaz olması sonucu, Arap Aklının konumunun bütünüyle değiştiğini düşünür. Özellikle Gazzali ile hayat bulan derlemeci tedahül sonucu, bilgi üretme ve farklı bilgi sistemlerinin ürettiklerini kendi kültür ve düşün dünyasında içselleştirme çabası durmuş, ve hatta üç kurum da parçalara ayrılmıştır. Bunun ardından ise, Câbirî’ye göre, gerçekleştirilen bütün fikri çaba, şu veya bu kavramlara verilen anlamları serdetmeye yönelik olmuştur: “Kavramlar, ilişkileri ortaya çıkaran, yaşayan bir bilgi alanına girmeyi temin eden düşünme araçları olarak değil, “falan dedi ki”, “kelamcılar dedi ki”,

⁵⁹ Câbirî, a.g.e., s. 628. Burada bir ekleme yapacak olursak, son dönemlerde yeni bir ilmi kelâmın hangi temeller üzerinde olması gerektiği konusunda fikir beyân eden düşünürlerden biri olarak Müştehid Şebusteri, geleneksel kelâmın Aristo felsefesine ve kavramlarına dayandığını; bugün ise Batı düşüncesinde bu kavram ve kategorilerin artık makbul sayılmadığı ve eleştirildiğine dikkat çeker. Bu nedenle ona göre yeni ilm-i kelâma, yeni özelliğini verecek olan Aristo’nun kavram ve kategorilerinden soyutlanması olacaktır. Oysa Câbirî’ye baktığımızda bunun aksini görürüz. O, kelâmın yenilenmesinde Aristo’nun kavram ve kategorilerinin dikkate alınmasını gerekli görür. Çünkü tarih boyunca Aristo’nun felsefesi doğu İslam dünyasında yeterince iyi anlaşılammıştır. Söz gelimi Gazzali’nin Aristo mantığından anladığı Câbirî’ye göre cedeldir. (Şebusteri’nin söz konusu iddiaları için bkz. <http://islamiyorum.com/index.php?sayfa=makaledetay.php&mkid=381&sayi=77#.Uud6sNL8isc>

“hakimler dedi ki”, “sufilere göre”, “bizim ashabımız dedi ki” tarzında sınırlanmış, mücerret kelime veya lafızlara dönüşmüştür.”⁶⁰

Ayrıca Cabirî’ye göre, Müteahhirun Kelamı öncesinde, Aristoteles tabiat bilimi, ister onun kendi sistemi içerisinde, ister dışında bir ders olarak incelendiğinde ilim ifade etmekteydi. Gene bu ilim, tabiî olgular, canlı cansız cisimler ve nesnelere hakkında bilgi vermekteydi. Câbirî’nin bakış açısıyla bu asırda bilgi, bilgi olması bakımından bilgi diye kabul edilir; hatta tabiatın anlaşılması veya ona hükmetmek açısından ilme bakılırdı. Fakat ona göre müteahhirun kelamı ile bu durum değişmiş, Aristoteles’in tabiat ilminin kavramları, “yavaş yavaş kendi epistemolojik çerçevelerinden koparılarak, kelimelerin kendi mezheplerini ve inançlarını savunmak için, kendi hayal güçleriyle inşa ettikleri, geliştirdikleri ve ilimle bütünüyle çelişen yöntemler izleyerek oluşturdukları “kelâmî fiziğin” kavramlarıyla birleştirilmişlerdir: “onlar, insanın ve alemin tabiatını, gaibi, yani uluhiyeti ona kıyaslamalarını sağlayacak tarzda üretmeye yöneldiler. Sonraki kelâmcılar, bunu yaptığı zaman, gerçekte olan şey, kelâmın felsefe ve ilim seviyesine yükseltilmesi değil, Aristoteles’in tabiat bilimini Kelâmî fizik seviyesine indirmektir. Bu seviye, cedel ve sofistiktir tartışmalara, Aristoteles’ten önceki tabiat biliminden daha uygundur.”⁶¹

Aristoteles’in tabiat ilminin sunduğu dünya görüşü olan Burhâni bilgi sistemi, İslam dünyasına dahil olmuştur. Fakat Câbirî, burada oldukça tartışmalı bir biçimde, söz konusu bilgi sisteminin başarısını coğrafi olarak yaptığı bir ayırım üzerinden okumakta ve sunmaktadır. Mağrip ve Maşrik şeklinde ayrılan Arap-İslam dünyası içerisinde, Câbirî açısından bakıldığında burhâni düşünce Maşrik’te başarılı olamamıştır. Evet, Kindi ve Farabi’nin burhâni düşünceyi hakkıyla anladıkları doğrudur, ama onlar da söz konusu düşüncenin gerçekleştirilmesi gereken köklü bir epistemolojik dönüşüm konusunda yetersiz ve

⁶⁰ Câbirî, a.g.e., s. 630.

⁶¹ Câbirî, a.g.e., s. 631.

akim kalmışlardır. Onların ardından gelenler burhani düşünceyi hakkıyla anlayamamışlardır. Fakat Endülüs tecrübesi burhâni düşünce için verimli bir vaha olmuştur. Fakat bu vaha, İslam düşüncesinin ilerlemesi için değil, Avrupa Rönesansının ortaya çıkması için zemin hazırlamıştır. Gelecek bölüm tezin amacı açısından en kritik bölümdür. Burada Câbirî'nin İslam düşüncesinin krizden kurtulmasının anahtarı olarak gördüğü Endülüs mirasının, Kelâm ilmi için nasıl bir yenilenme öngördüğü ortaya konacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİDEN YAPILANMA

3.1.Yeni bir Kelam Epistemolojisi Mümkün mü?

Bugün İslam düşüncesinin ürettiği ilimlerin her biri için kaçınılmaz olan, yeniden anlama ve yorumlama problemi kelam ilmi için de geçerlidir. Bu konuda pek çok alim yer yer belli noktalarda ortaklık taşıyan, zaman zaman ise birbirinden tamamen farklı öneriler sunmuştur. Fakat hepsinde ortak olan husus şudur ki, klasik kelam anlayışının günümüz şartları karşısında cevap üretmesi gittikçe zorlaşmaktadır.

Çalışmamız içerisinde, Kelam ilmi özelinden çıkararak, genel olarak İslam düşüncesinde hakim olan üç bilgi sisteminden burhan ve beyanın analizine yoğunluk verdik. Bunun temel sebebi, Kelam ilminin klasik epistemolojisinin beyan’da, modern dönemde Câbirî’nin oluşturmak istediği epistemenin ise Burhan’da yer almasıydı. Câbirî’ye göre, beyân, burhan ve irfan epistemolojileri bugün “muhassal yapı” diye adlandırdığı bir şekilde; her bilgi sisteminin bir diğeri ile ilişkisi sonucu yeniden derlenen düşünsel yapılar ortaya çıkmıştır ki, İslam-Arap Aklında bu durum bir krize yol açmaktadır.

Muhammed Abid el-Câbirî, bugün İslam dünyasının siyasi, sosyal, ekonomik ve fikrî açıdan kapsamlı bir kriz içerisinde olduğu kanaatindedir. Bu kriz karşısında İslam düşüncesinin iki seçeneği vardır: “Ya, krizin içerisinde boğulup, kargaşa, çözüme ve yok olma sürecine girmek ya da mevcut kriz durumunu bilinçli bir şekilde analiz etmek ve farklı hareket noktaları ve bakış açılarıyla yeni bir yapı oluşturarak, bambaşka bir ortama geçmeyi sağlayacak şekilde bu krizi aşmaktır.”¹

Câbirî, bugün İslam düşüncesini krizden kurtarmak için yapılacak olanın, ne sadece bugünün düşünce ve felsefesini tamamen benimsemek ve geçmişte hâkim olan epistemolojik otoritelerin iktidarından kurtulmak; ne de bu otoritelerin tutuklusu olarak kalmak olduğunu belirtir. Arap-İslam aklında

¹ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 7.

yenileşme ve modernleşme, ancak öncelikli olarak kendi kültür mirasının içinden, ona özel yollarla ve kendi imkanları ile olacaktır.²

Bunun, nasıl gerçekleştirileceği sorusuna ise cevaben, öncelikle bu durumun hiçte kolay olmadığını belirtmekle başlayan Câbirî şöyle devam eder: “Hiçbir yenileşme ve modernleşme sıfırdan başlamaz, bilakis bunlar daha önceki bir ilkeden başlanarak düzenlenmelidirler. Bu da kültür mirasıdır. İctihada dayalı düşünce mirasından geriye kalan ve arzuladığımız yenileşme ve modernleşme ameliyesine müsait durumda olan unsurlar Endülüs kültürel projesinde tebarüz ettirdiğimiz yönlerdir.”³

Bu açık ifadelerinde de gördüğümüz gibi Câbirî, Arap-İslam düşüncesinde bir yenilenmenin kültürel mirasımız olan Endülüs tecrübesi ile gerçekleşeceğine inanmaktadır. Bu noktadan itibaren biz Endülüs tecrübesini, geçmişte nasıl bir cevap ürettiği ve bugün yeni bir Kelâm epistemolojisi oluşturması açısından inceleyeceğiz.

Belirtmek gerekir ki, bugün herhangi bir İslam tarihi eserini incelemek için elimize aldığımızda, batı İslam toplumu olarak ayrılan Endülüs tarihi hakkında ya çok az, ya da neredeyse hiç bir bilgiye yer verilmez. Elbette ki bu bir eksikliktir. Ama bunun altında yatan etken, muhtemelen Endülüs’ün bütün bir İslam dünyasından ayrı değerlendirilmesinin yanlış olacağı kanaatidir. Fakat buna dikkat edilirken, farkında olunmaksızın bir ihmal durumu ortaya çıkmıştır.

Câbirî açısından Endülüs mirasının temsilcileri olarak görülen İbn Hazm, İbn Rüşd, İbn Tumert, Şatıbî gibi isimlerin beslendiği kültürel ortamın nasıl olduğuna bakmak yerinde olacaktır. Endülüs, Emeviler zamanında feth edilip valiler aracılığıyla yönetilmekteyken, Abbasî Hilafetinin başa geçmesiyle burada bir değişim yaşanmıştır. Abbasî ailesinden kaçan III. Abdurrahman yönetimi ele geçirmiş ve yeni bir devlet kurmuştur. İlk zamanlar Emevi yönetimindekiler kendileri için halife yerine ‘emir’ ünvanını kullanırken, Abbasilerin merkezî idaresinin zayıflamasını fırsat bilerek kendileri de halife ünvanını kullanmaya başlamışlardır. Endülüs’te kurulan bu

² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 699.

³ Câbirî, a.g.e., s. 700.

yeni devlet bir yandan Abbasilerin, bir yandan ise Fatimî devletinin tehdidi altında olmuştur.⁴

Endülüs, İslamlaşmasında ilk aşamada Şam'ı takip etmiştir; hatta gitgide Suriyelileştiği yorumunda bulunulmuştur.⁵ Bu nedenle İslamiyetin ilk yayılması döneminde buraya ilk müslümanlar selef düşüncesini taşımışlardır. Fakat III. Abdurrahman sonrası, Şam'ı takip etmekten vazgeçilmiş ve Malikilik mezhebi hakim olmuştur. Endülüs'ün Maliki mezhebini tercih etmesinin altında yatan ana neden belirlenemese de Endülüs halkının mizacının bu anlayışa yakın olduğundan kaynaklandığını söylemek mümkündür.⁶ Konuyla ilgili olarak ise Câbirî, Endülüs'ün Maliki mezhebini benimsemesinde siyasi ve ideolojik faktörlerin etken olduğu yorumunda bulunur. Ona göre, Endülüs Emevîlerinin düşmanı olarak görülebilecek Abbasi devleti, resmi olarak Hanefî veya Şafîî idi. Yer yer Hanbelî mezhebi ile de karşılaşılıyordu. Fatimîler ise Şîî fikhini benimsemişti. Bu durumda geriye tercih edilecek tek mezhep kalıyordu: Malikîlik. Endülüs Emevîleri için siyasi açıdan en uygun mezhep Malikîlik'ti.⁷

Malikîlik, bu coğrafyada yedi asırdan fazla bir süre hâkimiyetini korumuştur. Doğu İslam dünyasında birbirinden farklı mezhep ve düşünceler mevcut iken burada sadece Malikî mezhebi etkin olmuştur; bu mezhep dışındakilere olumlu yaklaşılmamıştır. Malikîlik, itikâdi fikirleri içinde barındırsa da, ilk etapta fikhî bir mezheptir. Bu durum sonucu da, burada fikh ilmi ilerlemiş; buna karşın Kelâm reddedilmiştir. Ciddi bir kelâm karşıtlığı söz konusu olmuş; kelâm ilmi adeta yasaklanmıştır. Doğu İslam coğrafyasında, Müslümanlar fetihler sonucu karşılaştıkları Mazdekizm, Maniheizm, Zerdüştlük gibi Kadim kültürler ve inançlarla mücadele etme amaçlı kelâm ilmini kullanmışlardır. Kelâm ilmi, bu anlamda İslam dini ve düşüncesine hizmet etmiştir.⁸ Fakat Endülüs coğrafyası, bu çeşit bir kadim kültürün etkisi altında değildir. Elbette burada da farklı kültür ve inanç

⁴ Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 149.

⁵ Mantran, a.g.e., s. 149.

⁶ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2007, s. 17.

⁷ Câbirî, *Tekvinu'l-Aklî'l-Arabi*, s. 299.

⁸ Erkol, a.g.e., s. 18-21.

mensupları mevcuttu. Fakat bu durum, doğu İslam coğrafyasındaki çeşitlilikten oldukça uzaktır. Burada Suriye ve Irak'ta olduğu gibi daha önce kadim kültürlerin yoğun kalıntısına maruz kalma durumu söz konusu değildir.⁹

Yer verdiğimiz bu bilgiler, bir öneri olarak sunulan Endülüs mirasını anlamamıza yardımcı olacaktır. Endülüs tecrübesini, bu deneyimi gerçekleştiren önemli isimler üzerinden yansıtmaya çalışacağız. Câbirî'nin bu meyanda son derece ehemmiyet verdiği isimlerin başında İbn Hazm ve onun Zahirî düşüncesi gelir. İbn Hazm'ın ortaya koyduğu Zahirîlik düşüncesini devam ettiren isimler olarak ise İbn Tumert ve İbn Bâcce'ye kısaca da olsa değinmemiz yerinde olacaktır. Bu isimlerle birlikte beyan ve burhan arasındaki ilişkiyi, Câbirî'ye göre hakiki anlamda sağlayan İbn Rüşd olmuştur. İbn Rüşd ile birlikte İbn Haldun ve Şatıbî'nin ortaya koydukları ise Burhânî düşüncenin bütüncül olarak var olmasını sağlamıştır. Biz de çalışmamızda bu isimler ve ortaya koydukları üzerinden hareket ederek beyan ve burhan ayrımını yapacak ve buradan hareketle Kelâm ilminde Câbirî'nin nasıl bir usul değişikliği istediğini ortaya koymaya çalışacağız.

Bu noktada, oluşturulacak yeni bir epistemolojinin nasıl olacağını ortaya koymadan önce, ilk olarak klasik Kelâm ilminde mevcut epistemolojiye bakmak yerinde olacaktır.

Felsefe Sözlüğü isimli eserinde Ahmet Cevizci epistemolojiyi “felsefenin bilişsel süreçlerin oluşumlarından ziyade, bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen dalı” olarak tanımlar. “Bilgi” anlamına gelen Yunanca “*episteme*” ve “bilim, açıklama” anlamına gelen “*logos*” sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen terimin ifade ettiği disiplin olarak epistemoloji, bilginin doğası, bilginin temel özellikleri, bilginin tam olarak neden meydana geldiği, bilgi iddialarının nasıl haklılandırılacağı, bilginin

⁹ Erkol, a.g.e., s. 22; İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l- edille*, Haz: Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezi Dirasatı'l Vahdeti'l- Arabiyye, Beyrut 2001, s. 32.

kuşkuculuk karşısında nasıl temellendirileceği, bilginin kaynağı ve sınırları problemleri üzerinde yoğunlaşır.¹⁰

Kelâm ilminde bilgiye ulaşmada kullanılan metot ve yöntemler hakkında ilk söylenebilecek, Muteahhirun ve Mutekaddimun kelâmcıları açısından bilgiye ulaştırmada ilk kaynaklardan biri olarak aklın görüldüğüdür. Akla güven İslam kelâm düşüncesine ait genel bir karakterdir. Eş'arî, Mutezilî ve Maturidî kelâm ehline dinin öğrenilmesindeki kaynaklardan biri akıldır. Kelâm ehli bu konuyla ilgili Kur'an ayetlerinden ve hadislerden çeşitli deliller getirmişlerdir.¹¹

Bilgiye ulaşmada kelâm ehli tarafından kabul edilen en önemli kaynağın diğeri ise “nakıl”dır. Bununla birlikte duyular yoluyla ulaşılan bilgiler de önemli kaynaklardan kabul edilir. *Şerhu'l Akaid'de* olmakla birlikte Taftazani, bilginin vasıtasının üç olduğunu söyler: “Bilgi elde etme vasıtası ya haricî olur –ki buna haber-i sâdık denir-. Veya idrak etme özelliğine sahip olmayan âlet ve organlar ile olur –duyu organları. Veya idrak özelliğine sahip olur –ki buna akıl denir.”¹²

Bilgi kaynakları olarak bunlar ön planda olmakla birlikte çalışmamızda yer vereceğimiz asıl nokta Kelâm'da bilgiye ulaşmada kullanılan araştırma ve istidlal metotlarıdır.

Kıyasu's-Şahid ale'l gaib: Duyu ötesini duyular sayesinde anlama olarak ifade edebileceğimiz bu metotun özü “illetteki müşterekliklerinden dolayı bir şeyin hükmünü bir başka şeye verme” olarak açıklanabilir. Bu metot esasında fıkıh ilminden kelâma geçmiştir. Kıyasın kelâma geçişi, maddi müşahade alanında itikadi hükümlerin benzerlerinin bulunması kabulüyle, Allah, Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle ilgili itikadi hükümlerin ispat edilmesinde bir metot olması amacıyla gerçekleşmiştir.¹³

Şâhid (duyumsanabilir alem) de herhangi bir illet (sebe) ten dolayı gerekli olan bir hüküm ve niteliğin, gâib (duyumsanamayan alem) de de, o

¹⁰ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 569.

¹¹ Hasan Mahmud eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, Değişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 140-153.

¹² Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yayınları, İstanbul 2010, s. 89.

¹³ Hasan Mahmud eş-Şâfiî, a.g.e., s. 179.

niteliği taşıyan kimseye verilmesi gerekli olur. Bu nedenle, gâibdekininin bu illetten dolayı o niteliği almasındaki hükmü, şahitte o niteliği alanın hükmü gibidir. Çünkü bu nitelikle, onu gerektiren şey olmaksızın nitelendirme bulunmak mümkün değildir. Örneğin, cisim ancak bileşik olmasından dolayı cisim, alim de ancak ilme sahip olmasından dolayı alimdir. Dolayısıyla, her alim olarak nitelenenin ilmi bulunduğu, her cisim olarak nitelenin de bileşik olduğuna hükmetmek gereklidir. Bu açıdan, herhangi bir illet sebebiyle alınan aklî hükmün, o illetin yokluğunda bulunması ve ona zıt olan şeyin varlığından dolayı alınması mümkün değildir. Zira bunlar, o illeti bu hüküm için illet olmaktan çıkarır.¹⁴

Kelâm ilminde bilgi üretme amacıyla kullanılan istidlal metodu, zaman içerisinde kullanım şekli açısından farklılıklar göstermiştir. İlk dönemden itibaren Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin kullandığı istidlal metodunda farklılıkların olduğu iddia edilmektedir.¹⁵ Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Mantık ilminin henüz yaygınlaşmamış olmaması sebebiyle daha çok kıyas mantığını kullanmışlardır. Bunun nedeni, yalnızca bunun kesin bilgi ifade ettiğini düşünmeleridir. Konuyla ilgili makalesinde Özdemir, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, fıkıh ilminde kullanılan analogi/temsil yöntemini, birtakım metafiziksel sorunlar doğurabileceği endişesiyle kıyas yöntemine dönüştürdüklerini belirtir.¹⁶ Mutezile ise sadece klasik kıyas mantığıyla yetinmemiş, fer'in asl'a döndürülmesi şeklindeki temsil yöntemlerini, insan fiillerine ilişkin kelâmi problemleri çözümlemede kullanmışlardır. Tevhid ve adalet meseleleriyle ilgili problemleri çözmeye ise “şahide dayanarak gaibi çıkarsama” yöntemini kullanmakla birlikte, onu her iki konuda da farklı yönlerine dayanarak uygulamışlardır.

İlk dönemde kullanılan istidlal yöntemi olarak gaibe dayanarak şahid hakkında çıkarımlarda bulunma metodu, sahip olduğu esnek yapı sebebiyle sıkıntılara yol açmıştır. Aynı metodu kullanan her iki ekol, bunu kendi amaçlarına hizmet edecek şekilde ele almışlardır. Bu metot sebebiyle yaşanan

¹⁴ Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlîn Problematığı”; *Cumhuriyet ÜİFD*, (Çevrimiçi) <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/317.pdf> 8 Aralık 2013.

¹⁵ Özdemir, a.g.m., s. 178.

¹⁶ Özdemir, a.g.m., s. 180.

sıkıntılarının temelinde, söz konusu metodun dört farklı türü olması ve her iki ekolün, birbirlerinin delillerini çürütmede bu dört farklı türden yararlanmaları yatar. Söz gelimi Eş'arîler, bu yöntemin “illette ortaklığa” dayanan türünden hareketle İlahi sıfatların varlığını ispat ederken, Mutezile, “delalette ortaklığa” dayanan türünü kullanarak sıfatları inkâr etmiştir. Dolayısıyla burada bir yöntem kargaşası yaşanması kaçınılmaz olmuştur.¹⁷ Son dönemde kullanılan kıyas metodu ise daha ziyade tümdengelim metodunu dikkate almıştır. Bir büyük, bir küçük önerme ve sonuçtan oluşan mantıksal bir kıyaslama yöntemi olan bu metot, genel prensiplerden özel sonuçlara ulaşmak şeklinde bir yol izler. Bu mantık, asıl önermenin doğruluğu oranında doğrudur. Burada önemli olan prensiplerin doğruluğunun kanıtlanmasından ziyade, doğru varsayılmasıdır. Bu nedenle bu metot daha dar kalıplara sahiptir.¹⁸

Bununla birlikte, kelâm sahasında oldukça itibar edilen bir metot olmakla beraber, kıyasa yönelik eleştiriler de hep olagelmıştır. Câbirî'nin Endülüs tecrübesinde öne çıkardığı pek çok isim kelâm ilminde bu metodun kullanılmasını eleştirmiştir.

İstikra (Tümevarım): Araştırmak, incelemek anlamına gelen karv masterından türemiş bulunan istikra “cüzîden küllîye, özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihnî işlem” demektir. Tümevarım ve endüksiyon diye de anılır. İstikrâ tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılır. Bir bütünü oluşturan cüzlerin tamamını inceleyerek o bütün hakkında genel hükme varma şeklindeki akıl yürütmeye tam; bir bütünün kapsamındaki cüzlerin bir kısmını inceleyerek örnekleme yöntemiyle bütün hakkında genel hükme varma şeklindeki akıl yürütmeye de eksik (nâkıs) istikra denir. Tam istikraya kıyas-ı burhâni de denir. Tam istikra kesin bilgi ifade ederken, eksik istikra zan ifade eder.¹⁹

Ancak tam istikra'nın ilahiyat sahasında kullanılması imkansız görülmüştür. Çünkü bir küllînin bütün cüzlerini tek tek incelemek muhaldir.

¹⁷ Özdemir, a.g.m., s. 182.

¹⁸ Özdemir, a.g.m., s.188

¹⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*; İSAM yayınları, İstanbul 2010, s. 166.

Hele ki bu durum gayb alemini de konu edinen ilahiyat sahası için imkansızdır.²⁰

İn'ikâs-ı Edille: Kelâmi bir ıstılah olarak “bir meseleyi ispat eden delilin geçersiz olduğu ortaya konulduğunda, onun ispat ettiği meselenin de gerçek olmaktan çıkması” (delilin butlanından medlulün de butlanlığına hükmetme) anlamındadır.²¹ İbn Haldun’un ifade ettiğine göre bu delili ilk ortaya atan Eş’arî Kelâmcı Bakıllânî olmuştur. Söz konusu delil çeşitli açılardan ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle Gazzalî bunu kesin olarak reddetmiştir.²²

Cedel: Delillendirme metodu olmaktan ziyade Kelâm’da kullanılan ve yeri yadırganamaz olan tartışma metodudur. İbn Haldun cedel’i, fıkıh ve başka ilimlerde o mezhep mensupları arasında cereyan eden ilmî münakaşa ve münazaraların edep ve kaidelerini bildiren bir ilim olarak tanımlamıştır.²³

Cedel ilmi, fıkıh ve diğer ilimlerden bir fikir ve bir dava ileri sürülürken; fikir ve davanın doğruluğunu ispat ve müdafaa etmek ve hasmının fikrini çürütmek üzere deliller ileri sürülürken riayet edilmesi gereken kaide ve edep ve bunların hududunu bildiren ilimdir. Cedel ilminde iki metot vardır. Biri Pezdevî, diğeri Amidî metodudur. Pezdevî metoduna göre münakaşa ve münazaralarda ancak nass (yani ayet, hadis), icma ve kıyastan ibaret olan delillerden istifade edilir. Âmidî metodunda ise, deliller hangi ilme dayanırsa dayansın, delil olarak anılabilecek her delilden istifade olunur.²⁴

3.1.1. Beyâni Kıyası Ret: İbn Hazm ve Zahirilik

Câbirî’nin teklif ettiği yeniden yapılanma, Endülüs mirasında kendisine kaynak bulmuştur. Burada, yeni bir kelâm epistemolojisinde, onun tarafından çokça eleştirilen kıyas metodunun reddedildiği bir yapıyla karşılaşırız. Bu durumda şunu iddia edebiliriz ki, Kelâm’da yeniden

²⁰ Hasan Mahmud eş-Şâfii, a.g.e., s. 188.

²¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e., s. 156.

²² Hasan Mahmud eş-Şâfii, a.g.e., s. 191.

²³ İbn Haldun, *Mukaddime II*, MEB Yayınları, İstanbul 1991, s. 513.

²⁴ İbn Haldun, C. II, s. 514.

yapılanmayı sağlayacak ilk adım klasik Kıyas metodunu reddetmektir. İbn Hazm ve savunduğu zahirî düşüncede bunun temelleriyle karşılaşırız. Bu bölüm, Kelâm ilminin yapısını yeniden kuracak olan kıyası reddedişi ve bu reddedişin Kelâm ilminin ele aldığı konularda nasıl bir etki gerçekleştirdiğini, İbn Hazm örneği üzerinden ortaya koymaya yöneliktir.

Hicri 384 yılında, Endülüs'ün Kurtuba şehrinde dünyaya gelen İbn Hazm, babasının da bir dönem yerine getirdiği vezirlik görevinde bulunmuş; sonrasında ise kendini ilmî araştırmalara adanmış ve 456 yılında vefat etmiş; İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip bir âlimdir.²⁵

Câbirî'nin bu büyük alim hakkındaki ilk yorumu; onun Maşrık'ta yaşanan beyânî düşüncenin içerisinde bulunduğu düşünsel krizin farkında olarak bunu çözümlenmeye çalıştığı şeklindedir.

Câbirî, hayatının ilk dönemlerinde İbn Hazm'ın Şafii mezhebinde iken, buradan ayrıldığını ve Davud el-İsfehâni'ye nispet edilen Zahirilik mezhebine geçtiğini belirtir. Bununla birlikte İbn Hazm'ın, Zahirilik mezhebi içerisinde konumunun salt bir müntesip olmakla sınırlandırılmayacağına dikkat çeker. İbn Hazm, Zahirilik mezhebine girmiş ve bununla kalmayıp, söz konusu mezhebi daha köklü ve kapsamlı bir değişikliğe uğratmıştır: “Onun zahiriliği Şafii mezhebini gerçekten aşmak istemekte ve bu bağlamda şeriat, akaid ve dil planında “Beyan”ı bir bütün olarak yeniden tesis etmeyi hedeflemektedir...İbn Hazm, beyanı, Şafii'nin tesis ettiği temellerden farklı temeller üzerine oturtma gayretinde olmuştur.”²⁶

Bu noktada bir hususu belirtmemiz gerekir ki, bölüm başında Kelâm ilminin Endülüs'te pek rağbet edilmediği; buna karşın daha ziyade fıkıh temelli bir düşünce yapısı olduğuna değinilmişti. Kelâm ilmine yönelik olumsuz tutumun bir uzantısı olarak Kelâmî mezhepler arasında İbn Hazm, özellikle Eş'arîlere karşı son derece negatif bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bunun muhtemel sebebi, onun yaşadığı dönem içerisinde Kelâm'ın en önemli temsilcilerinin Eş'arî kelâmcılar olmasıdır. İbn Hazm, Eş'arîleri özellikle

²⁵ İbn Hazm, *Usûl-i Din, Dinin Kaynaklarına bir Bakış*, İnsan yayınları, 2010, s. 7-8.

²⁶ Câbirî, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, s. 303.

iman-küfür; Allah'ın İsim ve Sıfatları; Nübüvvet, sihir ve mucize ve sebeplilik konularında eleştirmiştir.²⁷

İbn Hazm, Beyan'ı bir bütün olarak yeniden yapılandırma gayesinde olmuştur. Câbirî, İbn Hazm'ı bu gayeye yönlendiren saiklerin başında, onun içerisinde bulunduğu tarihsel ortamın siyasi ve sosyal şartların geldiğine dikkat çeker. Bununla dikkat vurgulanmak istenen İbn Hazm'ın içerisinde yaşadığı Endülüs Emevî devletine muhalif olan Batınî akımlardır. Endülüs devletinin muhalifleri olan Fatımî ve Abbasî devletlerinin ideolojik yapısı Batınî kökenlidir. Bu sebeple Endülüs devletinin ideolojik olarak benimsediği Zahirîliğin savunuculuğunu yaptığından bahseder.²⁸

Câbirî, İbn Hazm'ın Zahirîliğini, içerisinde bulunduğu devletin siyasi ve ideolojik yapısıyla açıklamaktadır. Çalışmamız içerisinde bizim yoğunlaşacağımız husus, onun Zahirîliğinin epistemolojik boyutu noktasında olacağından bu iddia üzerinde fazla durmayacağız. Bu noktadan itibaren İbn Hazm'ın, beyânî düşüncenin yeniden yapılandırılması noktasında ortaya koyduklarına geçebiliriz.

Konuyla ilgili başlangıç yapabileceğimiz ilk husus, Câbirî'nin belirttiği üzere İbn Hazm'ın büyük âlim Şafî'den farklı olarak beyanın asılları noktasında yaptığı değerlendirmedir. İbn Hazm, dört temel (:usûl) tanımaktadır: Kuran, Sünnet, İcma ve Akıl. "Ona göre Sünnet, Kur'an'a kesinlikle ters düşemez. Aksine onu şerh edip tamamlar. İcmâ da Sünneti şerh eden ve tamamlayan bir temel olduğuna göre onun da Kur'an'a ters düşmesi mümkün değildir. Akıl da böyledir. O Kur'an'la çelişmediği gibi, Kur'an da onunla çelişmez. İbn Hazm bunu şöyle ifade etmiştir: "Allah'ın buyurduğu her söz hak olup ondan hiçbir şey aklî olana muhalif değildir. Aksine O'nun söylediklerinin tamamı da makuldür. Yüce Allah'ın bunları haber vermesinden önce bizim için mümkün olan bu bilgiler O'nun haber vermesiyle vacip, hak ve yakinî olurlar... -Her ne olursa olsun- burhan ile sıhhat bulan her şey Kur'an'da ve Resul'ün Kelâmında yazılı ve kayıtlıdır. İyi

²⁷ Cağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik", *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu-Bildiri ve Müzakere Metinleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s. 317-325.

²⁸ Câbirî, a.g.e., s.303

araştıran ve Allah'ın kendisine anlama kabiliyeti verdiği herkes bunları bilir. Bunların dışında kalıp burhan ile sıhhat bulmayan şeyler ise kanaat veya saçmalık olup, Kur'an da, Resul'ün kelâmı da bunlardan beridir.” Câbirî'nin, İbn Hazm'ın Kur'an ve Akıl arasındaki ilişkiyi okuması ise şu yorum ile kendini gösterir: “Kur'anî olan her şey aklîdir. Aklî olan her şey de Kur'anî'dir.”²⁹

Kaynaklar hususuna tekrar dönecek olursak, görüldüğü üzere bu sıralamada Kelam ve Fıkıh için –genel anlamda beyân ilimleri için- vazgeçilmez olan Kıyas mekanizması yer almaz. Beyan bölümünü işlerken Kıyas mekanizmasının Beyan/Kelam için vazgeçilmezliğini görmüştük. Bu nedenle İbn Hazm'ın kıyas konusundaki yaklaşımı beyânı yeniden yapılandırma konusunda serdettiği görüşleri açısından dikkate değerdir.

Câbirî, Kıyas konusunu son derece önemser. Ona göre kıyas mekanizması, Arap-İslam aklının tüm epistemolojik üretiminde dayandığı tek “aklî eylem” halini almış; “derinlemesine araştırma yapmanın” yerine geçmiştir. Hele ki diğer ilimler açısından -söz gelimi fıkıh için kıyasın kullanılması, onların kıyas yapmada dayanabilecekleri bir orta kaide mümkün olduğundan- bu yöntem bir noktaya kadar kullanılabilse dahi, bu kelâm için doğru olamaz. Ona göre, Kelâm ehli kıyaslarını dayandırabilecekleri bir esastan yoksundurlar ve bu durum sonu gelmez kelâmi münakaşalara yol açmıştır.³⁰ Câbirî tarafından bu şekilde sert bir dille reddedilen mekanizma, yeniden yapılanma için önayak olacak Endülüs mirasında da olumsuz karşılanmıştır. Bu nedenle İbn Hazm'ın kıyasa yaklaşımı önemlidir.

İbn Hazm'a göre, dinde kıyasla hüküm vermek helâl değildir. Kıyas bâtıldır ve bâtıllığı Allah katında kesindir. O, Kur'an'da kıyasın geçerliliğine delil olarak ileri sürülen “*Evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey Akıl sahipleri! Ders alın*”³¹ ayetinde yer alan “*i'tebirü*” nun anlamının kıyas etmek olmadığını belirtir: “Biz deriz ki; Arap dilince “*i'tebirü*” sözcüğünün anlamı “kıyas ediniz” değildir. Diilbilimcilerden

²⁹ Câbirî, a.g.e., s.304

³⁰ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 8.

³¹ Haşr, 59/2.

hiçbiri ona bu anlamı vermemiştir. Onun anlamı ancak “şaşırsınız, ders alınız”dır. Nitekim Allah buyurmuştur ki: “*Kuşkusuz onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.*”³² Yani ders ve öğüt vardır. Allah buyurdu ki: “*Hayvanlarda da sizin için ibretler vardır. Bağırsaklarındakiler ile kan arasından içenlere halis ve içim kolay süt içiririz. Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden şerbet, şıra ve güzel rızık elde edersiniz. Düşünen bir kavim için bunda ibret vardır.*”³³ Yani ders, öğüt ve hayret vardır.³⁴

İbn Hazm, bu ayetlerde kıyasa delil olacak bir anlam değil, bilakis kıyasın iptaline delil olacak ifadeler olduğu görüşündedir: “Çünkü Yüce Rabbimiz sütün,-haram kan ve bağısaktan çıktığı halde- helâl olduğunu, bir meyveden –içki haram olduğu halde- güzel rızık, şıra ve şerbet elde edildiğini haber veriyor. Böylelikle –kıyasta temel olan- benzer iki şey için aynı hükmün geçerliliği batıl hale düşmüş oluyor.”³⁵

Câbirî, İbn Hazm’ın çabalarını “aşmacı (tecavüzî) eleştirisi”³⁶ olarak niteleyerek, onun Beyân düşüncesine salt eleştiride bulunmayıp, beyanın burhan ile ilişkilerini düzenleyen bir yapı ortaya koyduğunu belirtir. Zahiriler açısından Kıyas mekanizmasının reddedildiği; hiçbir konuda Allah’ın ayeti; Hz. Peygamber’in sözü ya da fiilî onayı; hiçbirisinin farklı düşünmediğinin kesin olarak bilindiği hususlarda ümmetin icması; son olarak da başka bir şekilde yorumlanması mümkün olmayan nastan veya icmadan elde edilen bir delil olmadan hüküm verilmediği belirtilir.

Bilgi üretmede dayanılan asılları Kuran, Sünnet, İcma ve Akıl olarak sıralayan İbn Hazm’ın Kıyas mekanizmasını niçin reddettiği hususuna gelince, bu konuda Câbirî’nin dikkat çektiği husus onun, Beyânî Kıyas’a karşı çıkarken Burhanî Kıyas önerisinde bulunmasıdır.

Beyan bölümü işlenirken ortaya konulduğu üzere, beyânî kıyas, beyânî dünya görüşünü oluşturan ve onun içerisinde şekillenen cevher-i ferd

³² Yusuf, 12/111.

³³ Nahl, 16/66-67.

³⁴ İbn Hazm; a.g.e., s.67.

³⁵ İbn Hazm; a.g.e., s.67.

³⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 634.

teorisine dayanmakta idi. Buna göre alemdeki her şey bölünemeyen parçalardan müteşekkildir. Câbirî, beyânî kıyasta etkinlik gösterebilecek aklın faaliyetinin ancak tikeller arasındaki kıyastan ibaret olduğuna dikkat çeker. Esasında o, beyânî ve burhanî kıyas arasındaki en ciddi ve kritik farkın tikeller ve tümeller arasında yapılmaktan kaynaklandığına dikkat çeker. Beyani dünya görüşünde, âlemdeki her şey cevherlerden meydana gelmektedir. Bu cevherleri birbirinden farklılaştıranlar ise ancak arazlardır. Bu nedenle beyânî düşüncede kıyas yapılırken her biri aynı cevhere sahip tikeller arasında yapılmak zorundadır: “Alem bölünemeyen parçalardan, cisimler de bu parçalardan oluştuğuna göre, bu parçalar ve terkipler arasındaki ilişki de, yan yana fakat süreksizlik-kesintililiğe dayalı olduğu sürece, bu şekilde bir tasavvurda aklın imkan dahilindeki yegane faaliyeti, teşbih, kıyas vb. yöntemlerle, parçaları birbirine bir şekilde bağlamaktan ibarettir.”³⁷

Beyânî kıyas için durum bu halde iken burhani kıyası ondan ayıran en önemli husus, kıyas faaliyetinin tikeller arasında değil tümeller arasında gerçekleşmesidir: “Eğer varlıkları her birisinin müstakil bir tür (nevi) teşkil ettiği gruplara tasnife ve her türün de mahiyet itibariyle farklılaşmasına dayanan bir dünya görüşünü benimserseniz, tekilden tekile kıyas bu durumda sadece bir türün kendi içinde geçerli olabilirdi. Bu da fertlerinin aynı tabiatı yani yerleşik nitelikleri paylaştığı ve başka bir gruba ait fertlerden mahiyet olarak farklı olduğu gruptur.”³⁸

Yer verdiğimiz bu alıntılarla dikkat çekmek istediğimiz husus burhanda kıyas yapılırken, burhani dünya görüşünün temelini oluşturan varlıkların tümeller şeklinde sınıflandırılması ile, tümeller çerçevesinde bir kıyasın gerçekleştiğidir. Bu noktada Câbirî'nin dikkati çektiği önemli nokta, İbn Hazm'ın kıyası mutlak anlamda geçersiz görmediği; ancak türleri itibariyle birbirlerinden farklı olan şeyleri kıyas ettikleri için fakihleri eleştirdiğidir. “O, aynı türe ait fertler arasında kıyası kabul eder; kıyas olunan ve kıyas edilen şeyler aynı tür altına sokulamayacak şeyler ise kıyası geçersiz

³⁷ Câbirî, a.g.e., s. 638.

³⁸ Câbirî, a.g.e., s. 639.

sayar.”³⁹ Yani İbn Hazm, Şafii'nin yaptığı gibi Beyan'ı cüz'inin cüz'iyeye kıyasına dayandırmak istememiş; Beyân'ı 'Evrensel Aklın kuralları olarak bilinen mantık ilkeleri üzerine tesis etmeyi hedeflemiştir. Sözelimi iki önermeden sonuca, gerekenden gerektirene, külliden cüz'îye gitmek (:tümdengelim) gibi mantık ilkelerini kullanmak istemiştir.⁴⁰

Kelam ilminde yeniden yapılanmanın gerçekleşebileceği bir diğer husus ise sebeplilik problemidir. Beyân bölümünü işlerken gördüğümüz üzere, beyânî düşüncede sebep- sonuç ilişkisi bir nedensellik şeklinde gerçekleşmemekteydi. Sebeplilik olarak adlandırılan husus “âdet/iktiran/birliktelik” ilişkisiydi. Bu noktada yeni bir Kelâm epistemolojisi için İbn Hazm'ın illet ve sebeplilik konusunda ortaya koyduklarına yer vereceğiz.

Beyân bölümünde yer verildiği üzere kıyas, illete bağlı olmaya (ta'lil) dayanmaktadır. Beyan alimleri kıyas yaparken, asl'ın verdiği hükmün dayandığı bir illet olduğundan hareket ederek, fer'de de aynı illetin bulunduğunu ortaya koyarak aslın hükmünü fer'e yüklemektedirler. Câbirî, beyânî kıyası bu şekilde özetlerken, İbn Hazm için illet'in beyanda sahip olduğu anlamdan farklı bir anlam taşıdığına dikkat çeker. Bu noktada ilk belirtilen İbn Hazm için illet ve sebebin ayrı şeyler olarak kabul edildiğidir. İbn Hazm, beyân alimleri tarafından savunulan, hükümlerin belli illete dayanarak verildiği görüşünü reddeder. Ona göre Allah ve Rasulu bir hüküm ortaya koyarken sebebe dayanmaz. Zira şer'î bir hüküm koyarken sebebe dayanılması iradeyi sınırlamak demek olur. Oysa Allah ve Rasulü için bu söz konusu olamaz.

Bu noktada Câbirî'nin dikkati çektiği hususa değinmek yerinde olacaktır. Câbirî, İbn Hazm'ın illet ve sebebi birbirinden ayırdığını belirtir. İlet, ona göre, “zorunlu olarak bir şeyi gerektiren her özelliğin ismidir. Ateşin yakmanın, karın soğutmanın illeti olduğu gibi, illet sonucundan asla ayrılmaz. İletle sonucu arasına girilmez; bunlardan biri olmadan diğeri asla gerçekleşmez. Birisi diğerinden ne önce ne de sonra olabilir. Sebep ise irade sahibinin yaptığı bir

³⁹ Câbirî, a.g.e., s. 639.

⁴⁰ Câbirî, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, s. 305.

fiiline neden oluşturan unsurdur. Öfkenin intikam sebebi olması gibi. İrade sahibi eğer intikamı seçmeseydi bu fiili yapmazdı. Sebep sonucu zorunlu olarak doğuran şey değildir. Bu yüzden zorunlu olarak sebebi olduğu ve sonucu da doğuran fiilden önce bulunur.”⁴¹

Toparlamak gerekirse İbn Hazm illet ve sebebi birbirinden ayırmakta; irade sahibi varlıklar için sebeplerin olabileceğini; irade sahibi olmayan varlıklar için ise illetlerin olacağını belirtir. İlet kelimesini iradesi olmayan varlıkların zorunlu olarak yaşayacağını iddia ettiğinden, Allah ve Rasulü için, aynı zamanda irade sahibi insanlar için kullanmaz. İradesi olan varlıkların fiilleri yapmasında zorunluluk taşımayan sebepler rol oynayabilir. Câbirî, bu noktada İbn Hazm’ın felsefi anlamda sebeplilik düşüncesi olarak ifade ettiği, bir olayın meydana gelmesinde neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olarak gerçekleşmesi durumunu anlatmak için illet ifadesini kullandığını belirtir. İrade sahibi varlıklar için ise bir olayın gerçekleşmesinde rol oynayan sebeplerdir.⁴²

Ayrıca İbn Hazm’ın, eşyanın yerleşik niteliklerini (tabiat) ve sebepliliği inkâr edişleri sebebiyle Eş’arileri eleştirdiği bilgisine yer veren Câbirî, filozofun bu konudaki sözlerine yer verir: “Eş’ariler bütün olarak tabiatları inkâra yöneldiler. Ateşte sıcaklık, karda soğukluk, âlemde tabiat yoktur dediler. Ayrıca ateşin sıcaklığı ve karın soğukluğunun onlara temas esnasında meydana gelir görüşünü ortaya attılar. Şarapta da sarhoş edicilik, menide de bir şey meydana getirme gücü yoktur, ancak Allah ondan dilediği şeyi yaratır, dediler. Allah’ın insan menisinden bir deve yaratması veya eşeğin menisinden de bir insan yaratması mümkündür... Bütün bu tabiatlar ve âdetler, Allah’ın yarattığı şeylerdir. Tabiatları asla değişmeyecek şekilde düzenlemiştir. Bütün akıl sahipleri için tabiatların değişmeyeceği sabittir. Mesela insan tabiatı, başına bir afet ve kaza gelmediği sürece ilim öğrenme ve sanat yapabilme özelliğine sahiptir. Eşek ve katır tabiatından bu özelliğin değişmesi mümkün değildir. Buğdaydan da arpa veya ceviz yetişmesi mümkün değildir. Âlemdeki bütün şeyler için durum böyledir. Eş’ariler ve diğerleri sıfatları kabul ederler, oysa onlar tabiatların ta kendisidirler. Çünkü sıfat sahibine yüklenen

⁴¹ Câbirî, a.g.e., s. 641.

⁴² Câbirî, a.g.e., s. 641-2.

sıfatlar onun zatına ait olup sıfatın sahibi ortadan kalkmadan veya taşıdığı ismi kendisinden sakıt olmadan yok olmazlar. Meselâ şaraptan sarhoş edicilik özelliği giderse, sirke haline gelir ve artık ona şarap denmez. Bir şeyin zatına ait vasıflar, o şeyin tabiatını oluştururlar.”⁴³

Bu uzun alıntıyla açıkça görüldüğü üzere İbn Hazm, sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmayıp, yalnızca bir adet ilişkisi olarak görülen Beyânî düşüncedeki bu anlayışı kabul etmemektedir. Onun için varlıkların belli tabiatları vardır ve bu tabiatları dışına çıkamazlar. Câbiri, buradan hareketle İbn Hazm’ın, Klasik Kelam ehlinin sahip olduğu varlık ve âlem anlayışından farklı bir âlem tasavvuruna sahip olduğuna dikkat çeker. Kelamcılarının varlık ve âlem anlayışı cevher-i ferd teorisinden hareketle meydana gelirken, İbn Hazmın benimsediği dünya görüşü, şeyleri cins ve nevi ve şahıslara göre tasnif etmekle kalmaz, kelamcılarının metodundaki cevher-i fert görüşünü de reddeder.

İbn Hazm’a göre her cevher cisimdir; her cisim de cevherdir. Ayrıca o, bazı kelamcılarının cisimden farklı bir kategori olarak kabul ettikleri ve bölünemediğini söyledikleri varlığı kabul etmemekte; böyle bir görüşü delilsiz olarak nitelendirmektedir. Ama belirtmek gerekir ki, İbn Hazm cevher kavramını kabul etmekte; fakat bu kavramı klasik atomcu kelamcılarının bölünemeyen ve maddenin temel yapıtaşı olarak kullanmayıp, alemde gördüğümüz cisimler için kullanmaktadır.⁴⁴

İbn Hazm’ın Klasik Kelam alimlerinden farklı düşündüğü konulardan biri de “halâ” kavramıdır. Câbirî, İbn Hazm’ın halâ kavramını reddettiği; âlemde boşluk olmayı, âlemin bütününün kesif bir küreden ibaret olduğu görüşünü savunduğunu belirtir. Ayrıca o ma’dûm’un da mevcut gibi malum (bilinebilir) olduğu görüşünü de reddeder ve ma’dum’un şey olmasını kabul etmeyerek bu düşüncesini şöyle özetler: “Mâ’dum, hiçbir şeye verilemeyecek bir isimdir.” İbn Hazm hâlleri de kabul etmeyip, bunların bir takım zararlı fikirlerden ibaret olduğunu söyler: “Bunları kabul eden, bunları tetkik ettiğini zannederse, bunlar kendisine daha da zarar verir. Çünkü bunlar

⁴³ Câbirî, a.g.e., s. 644.

⁴⁴ Orhan Koloğlu, “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu-Bildiri ve Müzakere Metinleri*, s. 249.

sahibini, sofistlere nispet ettikleri çelişiklere ve katıksız hezeyanlara sürükler. Üstelik bu insanlar, iyi bir iş yaptıklarını zannederler.”⁴⁵

Buraya kadar yer verildiği üzere söyleyebiliriz ki, Câbirî, İbn Hazm’ın kalamcılarının tesis ettiği beyânî dünya görüşünden farklı bir dünya görüşü içerisinde olduğuna dikkat çeker. Onun “kelâmcı tabiat” anlayışını reddederek, Aristotelesçi tabiat felsefesini ve bu felsefenin “burhanî” kavramlarını ve teorilerini benimsediği belirtir. Ayrıca bu benimseme yalnızca etkileşim ve derleme ile sınırlı kalmayıp, müellifin iddia ettiği üzere, beyânî burhan üzerine temellendiren bir yapıda gerçekleştirme hedefindedir.

Bu noktadan itibaren, mümkün olduğunca, İbn Hazm’ın görüşlerini serdederken burhânî metot ve kavramlar ile nasıl bir dünya görüşü oluşturmaya çalıştığını örneklendirme gayretinde olacağız. Bu noktada ise elverdiğince konumuz ile ilgili olması açısından Kelâm ilmi ve temel meselelerinde bu çabanın izlerini süreceğiz.

Câbirî, İbn Hazm’ın, Kelam ehli tarafından yaratma ve âlemin hâdisliğini ispat etme konusunda başvuru olan cevher-i ferd teorisine itibar etmediğine dikkat çeker. İbn Hazm, atomculuk olarak ifade edilen nazariyeyi kabul etmez. Câbirî, İbn Hazm’ın bu konuda Aristoteles’in âlemin sonluluğu ve fiilî olarak sonsuzun mümkün olamayacağı delillerine dayanan bir metotla âlemin hâdisliğini ispat ettiğini iddia eder.⁴⁶ Fakat belirtmek gerekir ki Câbirî bu konunun nasıl ispat edildiği konusunda detaya girmez. Alemin sonlu ve sonsuzun da fiilî olarak mümkün olamayacağı ispatlanınca, bir başlangıcı olduğu ve dolayısıyla hâdis olduğu da ispatlanmış olur. Akli bölme ile âlemin bir yaratıcısı olmasının gerekliliğini ispatlar ve buradan Allah’a ulaşır.

Nübüvvetin ispatı konusunda ise İbn Hazm’ın burhanî öncüllerden hareket ettiğini belirten Câbirî, bunun nasıl gerçekleştiğini ise şöyle ortaya koyar: “İbn Hazm iki öncülden hareket eder: Allah her şeye kadirdir ve dilediği her şeyi yapmak kudreti dahilindedir. Peygamber göndermesi, rüyasındaki andırır tarzda bir insanın kendi isteği ve öğrenme çabası

⁴⁵ Câbirî, a.g.e., s. 643.

⁴⁶ İbn Hazm’ın yaratma ile ilgili görüşleri hakkında bir değerlendirme için bkz: Orhan Koloğlu, “İbn Hazm’da Kumûn ve Yaratma”; *Uludağ UİFD*, C .XVII, S. 1, 2008, s. 193-218.

olmadan ona bilgi ve anlayış vermesi de Allah için mümkün şeylerdendir. Bu da, vahiydir. İkinci öncül şöyledir: Allah alemleri yaratmıştır. Şimdi de alemde bir takım ilim ve sanatlar vardır. Öğrenimi olmadan bir kimsenin bu ilim ve sanatlara ulaşması mümkün değildir. Çünkü Allah'ın yarattığı ilk insanın ilim ve sanatları kendiliğinden yaratması mümkün değildir. Çünkü öğretilmeden bunlara ulaşmak mümkün değildir. Zaruri olarak bir veya daha fazla insan bulunmalıdır. Allah'ın bunların her birisinden başlayarak, bir öğretici olmadan kendilerine öğretmesi gerekir. Bu öğretme de onun şahsında tahakkuk ettirdiği vahiy ile olur. İşte bu da, nübüvvetin özelliğidir. İki öncülün neticesi, nübüvvet ve Peygamber'in alemde varlığının doğruluğu ve bunda şüphe olmadığıdır.”⁴⁷

Câbirî, İbn Hazm'ın, peygamberliği ispat etme konusunda da burhani metottan hareket ettiğini belirtir. İbn Hazm, bu konuyu ispatlamada gene iki öncülden hareket etmiştir. Câbirî bu iki öncülden ilkinin “Allah'ın bu âlemdeki düzeni kuran ve onu tarafımızdan bilinen mevcut tabiatlarına göre sürdürdüğünü ve gerçekte ondan başka fail olmadığı” hususu olduğunu belirtir. O, bu ispatı “Allah tabiat olgularını değiştirmez, sabit, şaşmaz kanunlara göre yürütmektedir; durum Kelâmcıların iddia ettiği gibi salt ‘âdet’ten ibaret değildir” şeklinde okur.

İkinci öncül ise şöyledir: “Peygamberlerin mucize göstermesi, Kelâmcıların iddia ettiği gibi salt harikulade bir olay değildir. Böyle olsaydı, bu asla mucize olmazdı. Aksine mucizeler, tabiatı düzeni ve varlıkların yerleşik niteliklerine aykırı olarak, yarılan taştan deve çıkması, asanın yılanla dönüşmesi, insanın dirilttiği ölü, yüzlerce insanın küçük bir kaptan bulunan az miktardaki sudan içip abdest almaları gibi bir takım imkansız olayların meydana gelmesidir. Bu iki öncülün neticesi, bu tabiatları değiştiren, bu mucizeleri yaratan her şeyi yaratan el-Evvel'dir. Bu mucizeler, Allah, O'na davet eden ve Allah'ın kendilerini insanlara gönderdiğini söyleyen bir takım insanlar da gerçekleşir ki, onlar Allah'ın varlığına delil göstermek isterler. Allah da onlara kendi katından yaratılan bu mucizelerle karşılık verir. Biz de

⁴⁷ Câbirî, a.g.e., s. 645.

zorunlu bir bilgiyle, bu insanların Allah tarafından gönderildiklerini ve getirdikleri bilgilerde doğru söylediklerinde bir kuşku olmadığını biliriz.”⁴⁸

Konuyu kısa bir şekilde özetlemek gerekirse İbn Hazm, nübüvveti ispat ederken iki öncül den hareket etmektedir. İlki Allah âlemde her şeyi belli ve değişmeyen bir tabiat üzere yaratmıştır. İkinci öncül ise mucize olarak adlandırılan, ama sadece harikulade bir olay olmayıp, şeylerin tabiatında değişiklikler meydana getiren kimseler vardır. Bu kimseler tabiatta değişikliği ancak Allah’ın verdiği izinle yapabilirler. O halde bu kimseler, nübüvvet ile görevlendirilmiş kimselerdir. Belirtmek gerekir ki İbn Hazm, nübüvvetin ispatında burhani bir metot kullanmış olmakla beraber, ulaştığı sonuç mucizenin nübüvveti ispat etmesi olduğundan, Kelâm âlimlerinin çoğundan farklı bir nihayete ermemiştir.

Burada değinilmesi yerinde olacak bir diğer konu ise İbn Hazm’ın evliyaların keramet sahibi olup olamayacağı meselesidir. Câbirî, İbn Hazm’ın bu konuda da felsefi anlamda sebeplilik (sebe-sonuç ilişkisi) ilkesinden hareketle, bu tür şeylerin ne bir sihirbaz ne de salih bir kişiden sadır olamayacağı kanaatinde olduğunu belirtir. “Bunlar aklen mümkün olmayan şeylerdir. Eğer mümkün olsalardı, mümkün olan, olmayan ve vacip olan hep eşit olurdu ve bütün gerçekler boşa çıkar, mümkün olmayan her şey mümkün olurdu... Bir şeyin kendini veya tabiatını ancak elçileri vasıtasıyla Allah Teala değiştirebilir... Hz. Peygamberin ölümünden sonra da bu tür şeyler göstermek mümkün olsaydı işler karışır... Bu, Allah Teâla’nın dininde sorun çıkarması ve bütün kullarını tereddütlere sevk etmesi olurdu ki bu, O’nun vaad ve buyruklarına ters bir durumdur. O, doğru yolu, karışık yoldan ayırdığını beyân etmiştir.”⁴⁹

Câbirî, İbn Hazm’ın Kelam ilminin temel yapısında yer alan konulardan sayılan te’vil meselesindeki duruşuna da yeni bir yaklaşım olarak yer verir. Bu konuda ilk belirtilen husus, İbn Hazm’ın lafızları beyânî bir metotla ele almayı, anlamı tek başına lafızdan elde etmeye çalışmasıdır. “Bunu da kelimenin dildeki kök anlamına dönerek ve araştırmayı sadece ona

⁴⁸ Câbirî, a.g.e., s. 646.

⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 351.

yönelterek yapar. Âdeta lafız, cevher-i ferttir. Hatta dinî nassın lafızlarını, anlamını ve delâletini içinde bulunduğu ve dayandığı bütünlükten alan şeyler olarak ele alır: Bir lafız, eğer anlamı bir karışıklık ortaya koymuyorsa veya aklın veya duyuların bedihi verilerine aykırı değilse, anlamını öncelikle muvadaadan alır. Herhangi bir karışıklık söz konusu ise o zaman da kelimenin bağlamına bakmak gerekir. Eğer karışıklık ortadan kalkarsa problem biter; kalkmazsa, dinî nassın bütününe ve bu lafzın geçtiği yerlerin tümünün taranması gerekir. Bu halde, bu lafızdan, aklın ve duyuların apaçık ve kesin bilgisine aykırı olmayan ve muhalif olması da mümkün olmayan, maksat ortaya çıkar. Çünkü her ikisi de Allah'tan sadır olmuştur.”⁵⁰

İbn Hazm, zahirî düşünceye mensup biri olması hasebiyle, kelimenin anlamlarının batına yol açmadan, ancak kullanım yerlerinden hareketle sağlıklı bir şekilde ortaya konabileceğini belirtmektedir. Bütüncül bir yaklaşım içerisinde kelimelerin gerçek anlamlarına ulaşılabileceğini düşünen İbn Hazm'ın, bazı Kelâmcılar için te'vil edilmesi gerektiği düşünülen lafızlar karşısındaki duruşu da önemlidir. Konuyla ilgili bir örnek olması açısından yer verilen “istiva” kelimesinin anlamının, kelimenin geçtiği ayetleri tümevarım yoluyla analiz ederek ortaya konduğu belirtilir. Bu tümevarımdan hareketle İbn Hazm, istivanın sözlük anlamında olduğu gibi, sona ermek anlamında olduğunu çıkarır. Bu durumda “*Rahman, arşa istiva etti*”nin anlamı şudur: O, fiilini arşta icra eyledi, bu da yaratmasının arşta sona ermesidir. Arştan sonra başka bir şey yoktur.”⁵¹

İbn Hazm'ın Kelâm ehlinden farklı düşündüğü diğer bir konu ise Allah'a izafe edilen sıfat lafzıdır. Câbirî, İbn Hazm'ın, Kuran ve Hadiste yer almadığı sebebiyle bu kelimenin Allah için kullanılmasını reddettiğini belirtir. “İbn Hazm'a göre sıfat lafzını Allah'a izafe etmek caiz değildir. Çünkü, Kur'an'ın bu konuda bir nassı veya Hz. Peygamberin bir uygulaması yoktur...İbn Hazm, kelâmcıların, Allah'ın isimlerinin zatına ait sıfatlardan türediği şeklindeki görüşlerini reddettiği gibi, ona göre, Allah'ın Rahman, Kadir, Kahir, Müheymin gibi isimleri, “hiçbir sıfattan müştak olmayan anlam

⁵⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 646.

⁵¹ Câbirî, a.g.e., s. 648.

ve isimlerdir. Allah her şeyi bilir ve gaybı bilir dediğimiz zaman, bütün bunlardan anlaşılması gereken şey, Yüce Allah'ın bu meseleler hakkında bilgisi olduğu ve Ona hiçbir şeyin gizli kalmadığıdır. Yoksa bundan kesinlikle Allah'ın kendi zatının dışında bir ilmi olduğu anlaşılmaz.” Bunun dışında ayrıca, İbn Hazm'ın, Allah'ı Kadim olarak nitelemeyi de caiz görmediğini belirtmek gerekir. Bunun sebebi olarak ise, Allah'ın kendisini isimlendirmedığı bir şeyle onu nitelemenin doğru olmayacağı; bir de kadimin mahlûkat için kullanılan bir sıfat olduğu gösterilir.⁵²

Câbirî, İbn Hazm'ı sırf zahirî bir tefekkür olarak nitelemenin yetersiz olacağı kanaatinde olup, onun Zahirîliğinin, aklın alanını sınırlayan, lafızcı bir nas zahiriliği değil; nassa ama sadece nassa bağlı eleştirel ve akılcı eğilimli bir zahirilik olduğuna vurgu yapar. İbn Hazm yeniden yapılanmayı, irfanî düşünceyi tamamen sistem dışı bırakıp, beyânı burhan üzerine temellendirmekle gerçekleştirme arzusundadır. Câbirî'ye göre, bu yeniden yapılanma işleminde ise yöntem olarak hem akide hem fıkıh alanında tündengelim/câmi kıyas ve tümevarımı ileri sürdüğü gibi, zamanının bilimini (Aristo tabiatını) benimsemeyi ve onu yeni bir entelektüel beyânî dünya görüşü geliştirmek için bir temel olarak almayı savunmaktadır. “Öyle ki bu yeni evren görüşü naslarda bildirilen dinin ilkelerine bağlı kalan ve itikadî ve amelî planda, bilimin ve toplumun gelişmesiyle genişleyecek olan mubah alanını rahat hareket edebilmek için serbest bırakan bir görüştür.”⁵³

Câbirî, İslam düşüncesinin yeniden yapılanmasının beyânın –yani dinî söylemin- burhan –yani Aristo felsefesi ve mantığı- üzerine temellendirilmesi ile gerçekleşeceği kanaatinde. Beyânî düşüncenin varlık, alem, nübüvvet vb. konulardaki tasavvuru en temelde cevher-i ferd teorisi çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre varlıklar her biri aynı olan tek tek cevherler tarafından meydana gelmiştir. Varlıklardaki nitelikler olarak adlandırabileceğimiz, soğukluk, sıcaklık, renk, uzunluk-kısalık gibi özellikleri verenler ise arazlardır. Bu arazların özelliği, peşpeşe aynı anda bulunamamasıdır. Her an yeni bir yaratılışla yaratılmak zorundadır. Bu

⁵² Câbirî, a.g.e., s. 648-649.

⁵³ Câbirî, a.g.e., s. 652.

durum sebepliliğın olmamasına yol açar. Bununla birlikte hâller problemi vardır ki, Kelâm ilmini ciddi bir çıkmaza sürüklemiştir. Câbirî, işte bu düşünsel krizin ancak yeni bir düşünce metodu ile aşılabileceği kanaatindedir. Bunu sunan ise Burhâni düşüncedir. Burhânda, varlıklar cevher ve arazlar üzere ayrılmazlar. Varlıkların sınıflandırılması Aristo tarafından sunulan kategoriler sayesinde gerçekleşir. Burhâni düşüncenin, beyânî düşünceden önemli bir farkı ise bilgiye ulaşma noktasında kendini gösterir. Beyânda daha ziyade nass eksenli olup, Arap dilinin yapısına sıkı sıkıya bağlı kalan bir yapı söz konusudur. Ayrıca beyânda asıllar Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas şeklinde olup, bilginin üretimi en nihayetinde kıyas mekanizmasının işletilmesi ile gerçekleşir. Buna karşın burhâni düşüncede, ilkin İbn Hazm tarafından ortaya konan asılların yeniden belirlenmesi ile sıralama Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Akıl halini almıştır. Kıyas mekanizması göz ardı edilmiştir. Fakat bu kıyası tamamen bir reddediş şeklinde değildir. Beyânda mevcut olan tikelin tikele olan kıyası reddedilmiştir. Burhânda kıyas, varlıkların mensup oldukları kendi türleri içerisinde gerçekleşir. Söz gelimi gaip ve şahit olmak üzere birbirinden ontolojik olarak farklı olan yapıların kıyası, burhânî düşünce için batıldır.

Ana hatlarıyla bu şekilde ortaya konabilecek burhânî düşüncenin İbn Hazm sonrası takipçileri olmuştur. İbn Hazm, Burhânî düşüncenin kendini gösterdiği Endülüs tecrübesinin ilk ismidir. İbn Hazm'ın, Câbirî açısından iddia edilen, beyânı burhan üzerine temellendirme çabasının en önemli diğer ismi ise İbn Rüşd'dür. Fakat İbn Hazm ve İbn Rüşd arasında bu amaca hizmet eden önemli isimler de bulunmuştur. İbn Bacce ve İbn Tumert bu isimlerdendir.

Câbirî, İbn Hazm'ın zahirîliğinin, "bütünü kuşatan, mütekâmil ve kendisini toplumun tamamına yaymaya çalışan bir ideoloji taslağı" olduğu iddiasındadır. Fakat bu ideoloji düşünürün zamanında genelleştirilememiştir. Onun bu ideolojisini gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan siyasi otorite Mehdi b. Tumert ile var olmuştur. Câbirî, Mehdi b. Tumert'i oldukça idealist bir kişilik olarak yansıtır. İbn Tumert, Fas'taki çöl kökenli; siyasi ve idari mekanizmalarda hakim olan Malikî ve mukallid fakihlerin yönetimindeki

Murabıtlar Devleti'ne karşı isyanda bulunmuştur. Zira söz konusu devlet, yazarımızın iddiasına göre Endülüs'ün kalkınmasına zemin hazırlayan Düşünce Özgürlüğünü tamamen boğmaktaydı. Bu devlette hakim olan realite “fıkıh ve akaidde taklit”ti. Bu ise İbn Tumert tarafından kabul edilecek bir şey değildi.

Câbirî, İbn Tumert'in “iyiliği emredip, kötülükten sakındırmak” şiarını dini bir silah; “Taklidi bırakıp, asıllara dönmek” şiarını ise ideolojik bir silah olarak kullandığını belirtir. İbn Tumert, İbn Hazm'ın epistemolojik temelini benimsemiş ve onun ideolojisini hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu düşünceyle, ayaklandığı Murabıtlar devletinde hakim olan gaibin şahide kıyası metodunu şiddetle reddetmiştir. Kelam ilminde gaibin şahide kıyası, İbn Tumert'e göre, kaçınılmaz olarak teşbihe yol açacaktır. “Çünkü Mevcudu Mutlak olan (:Allah), her türlü kayıt ve özellikten halî olan Kadim ve Ezelî'dir. O, sınırsız ve kayıtsız olarak mutlak varlığa sahip olandır. Bu nedenle O'nu şehadet (:fizik) âlemine kıyas etmek caiz değildir. İnsanların ve tabiatın alemi olan bu dünyada her şey sınırlı ve kayıtlıdır. İbn Tumert'e göre, bu konuda gaibin şahide kıyas edilmesi batıldır. Çünkü her ikisinin ortak bir yönü olmadığı gibi ikisi de birbirlerine zıttır. Zira Allah fiil sahibi iken âlem fiil sahibi değildir. Allah Kadîm iken, âlem hadîs (:sonradan olma)dir. O muhtaç iken Allah her şeyden müstağnidir. Bunlardan biri diğerine kıyas edildiğinde her ikisinin hakikati de bâtil olacaktır. Çünkü kıyas, birbirinin misli olan veya aralarında bir benzerlik bulunan iki şey arasında yapılabilir. Allah Teâla'nın ise ne misli ne de benzeri yoktur. Bu bâtil olduğuna göre teşbih de bâtil olacak, onun bâtil olmasıyla gaibin şahide kıyası da bâtil olacaktır.”⁵⁴

Endülüs tecrübesinde bir diğer önemli isim ise İbn Bacce'dir. İbn Bacce, İbn Hazm'ın eleştirel projesinden etkilenerek yeni bir proje ortaya koyma çabasında olmuştur. Câbirî, bu projeyi İbn Bacce'nin sözlerinden hareketle şöyle ortaya koyar: “Sadece burhan yolunu takip edip, kelimcilerin tabîî olguların sebeplerini araştırmak için değil, birbirlerini çürütmek için inşa

⁵⁴ Câbirî, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, s. 312-313.

ettikleri kelamcı-fizik anlayışının yerine konulacak tabiat ilminin yeniden kurulma projesidir.”⁵⁵

İbn Bacce, tabiat ilmini yeniden kurmak arzusundadır. Bu arzuyu gerçekleştirmek için ise “asl”a, yani bizzat Aristoteles’in eserlerine dönülmesi gerektiği kanaatindedir. İbn Bacce, Aristoteles’i kendisiyle yorumlamak ister. Câbirî, İbn Bacce’nin bu çabasını, İbn Hazm’ın gerçekleştirmeyi hedeflediği “taklid’in terk edilip, kültür ve düşüncenin bütün alanlarında asıllara dönülmesi” faaliyetini gerçekleştirme çabası olarak okur.⁵⁶

Câbirî, yalnızca burhan üzerine temellendirilen bir epistemoloji inşa gayretinde olduğunu iddia ettiği İbn Bacce’nin, yaşadığı coğrafya olan Endülüs ve Fas’ta Kelam ilminin etkin olmayışı sebebiyle, akıl ile nakil arasında bir uzlaşma çabasına girmekten kurtulduğuna dikkat çeker. Bunun sonucu olarak ise, İbn Bacce için ilim, ancak felsefenin kalesini üzerine inşa ettiği temele dönmüştür. İbn Bacce, asıl kaynaklarından öğrenmek suretiyle yalnızca Aristo’nun felsefesini temel almıştır. Sonuç itibarıyla İbn Bacce’ye göre bilgi, “burhan yoluyla ve duyularla algılanandan akılla bilinene geçmek suretiyle elde edilir. Somuttan soyuta, doğru ve mutlak önermelerden zarurî sonuçlara geçmek şeklinde oluşturulur.”⁵⁷

İbn Bacce’nin Kelam ilminin sorunsallarından ve kaygılarından arındığını belirten Câbirî, bu nedenle onun düşünce sisteminin salt felsefî bir mesaj halinde sadece Burhan dairesinde hareket ettiğine dikkat çeker. Bu noktada Câbirî’nin düşüncesinde, Beyân sahası ile aslında din alanının, Burhân sahasıyla ise felsefe alanının kast edildiğini belirtmekte yarar olduğunu düşünüyoruz. Bu açıdan Câbirî’nin, İbn Bacce’nin “Din’i yani Beyân dairesini vahye dayalı bağımsız bir daire olarak değerlendirmesine verdiği önem dikkat çekicidir. Özetleyerek ifade etmek gerekirse Câbirî’nin İbn Bacce’yi önemsemesinin altında onun “Beyân ile Burhan’ı, din ile felsefeyi birbirlerinden gayet açık bir şekilde ayırma” çabası yatar.⁵⁸

⁵⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 653.

⁵⁶ Cabirî, a.g.e., s.654; Câbirî, *Tekvinu’l-Akli’l-Arabi*, s. 313-314.

⁵⁷ Cabirî, a.g.e., s. 314.

⁵⁸ Cabirî, a.g.e., s. 315.

Şu ana kadar çalışmamızda İslam düşüncesi için yeniden yapılanma örneği oluşturabilmesi açısından Câbiri tarafından önemli kabul edilen isimler üzerinde durduk. Kelâm ilminde ve İslam düşüncesinde yenileşme örneği sunması noktasında en kritik isim olarak İbn Rüşd oldukça ayrı bir yer tutmaktadır. Çalışmamızın sıradaki bölümünde İbn Rüşd'ü, onun İslam düşüncesinde nasıl bir yenilenme örneği sunduğunu ve Kelâm ilmine eleştirel yaklaşımını, Câbirî'nin gözünden ele alacağız.

3.1.2. Kelâm'da Burhân: İbn Rüşd Örneği

İbn Hazm'ın kelâm ilmine yönelik yorumlarına yer verdiğimiz önceki bölümde, burhânın nasıl kullanıldığının örneklerine de yer yer değinmiştik. Bununla birlikte akide alanında yeni bir bakış açısının oluşmasını sağlayacak olan burhâni metodu en iyi temsil eden ise İbn Rüşd'dür. Bu bölümde akide alanında, söz konusu metodun nasıl işlevselleştirileceğini İbn Rüşd üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, Câbirî'nin düşünce dünyasını şekillendiren ve ona yeniden yapılanma projesinde ciddi destek sunan isim en önemli isim İbn Rüşd'dür. “Felsefî tûrasımızdan süzülen daha doğrusu bizimle beraber çağımızda yaşayabilmeye uygun ve müsait olan lahza, sadece ve sadece İbn Rüşd'ün lahzasıdır.”⁵⁹ Çalışmamız içerisinde öncelikle İbn Rüşd'ün burhanî dünya görüşü açısından sunduğu yenilenme için temel olacak fikirlerini; ardından Kelâm ilminin yapısına dair oldukça önemli görülen tenkitlerini ele alacağız.

Büyük mütefekkir İbn Rüşd 520 yılında Endülüs'ün Kurtuba şehrinde dünyaya gelmiş; 595 yılında Marakeş'te ömrünü tamamlamıştır. Babası ve dedesi, her ikisi de fıkıh alimi olup kadılık yapmış önemli isimlerdi. Özellikle dedesi büyük bir fakih olarak tanınmaktaydı. Torun İbn Rüşd de ailesinin yolundan giderek ilim serüvenine başlamıştır.⁶⁰ Bu ilim serüveni onu, sadece İslam düşünce tarihinde değil, Avrupa düşünce tarihinde

⁵⁹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 43.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri (Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille)*, Haz.Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s.12.

de son derece önemli bir filozof olarak tanınmaya götürmüştür. İbn Rüşd'ün çalışmalarını tek bir noktada özetleyecek olursak, din-felsefe arasında karşıtlık değil bir uyum olduğunu ortaya koyma noktasında yoğunlaştığını söylemek yanlış olmaz.

Çalışma içerisinde daha geniş olarak değinilmekle birlikte belirtmek gerekir ki İbn Rüşd'ün felsefe tarihinde sahip olduğu konuma sebebiyet veren hususlardan bir diğeri ise onun Aristoteles felsefesini hakkıyla anlayıp şerh etmesidir. Bu sebeple Şârih-i Azam olarak nitelenmiştir. İbn Rüşd'e göre Aristo en kâmil insan ve en büyük mütefekkidir. O, bâtil ile bulaşık ve karışık olmayan saf ve halis hakikate ulaşmıştır. Yerde ve göklerde birçok şeyler keşf olursa bile bu gerçek değişmez. Tekâmül sürecinin ezeli mecrasındaki insanlık Aristo'nun şahsında, başka hiçbir ferdin ulaşamayacağı yüce bir dereceye çıkmıştır.⁶¹ Bu noktada konumuz için önemli olan İbn Rüşd'ün “*burhân*” ı nasıl tanımladığına bakabiliriz.

İbn Rüşd, Aristoteles'in *II. Analitikler* eserine yazdığı *Telhîs* ve *Tefsir* eserlerinde, büyük filozofun burhan tanımını ve kavrayışını özenli bir şekilde takip etmiştir: “Burhân, bir şeyin, varlıkta (vücut) ne üzere ise öylece bilgisini; o şeyin kendisiyle var olduğu nedeni ile –(tabii) bu neden bizce bittab’ bilindir olgulardan ise- ifade eden yakînî kıyastır.”⁶²

Burhân'ın İbn Rüşd açısından, öncelikle bir kıyas yani akıl yürütme olarak tasarlandığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Rüşd, *Tefsir*'de, Aristoteles'in tanımını en ince ayrıntılarına kadar incelerken bu duruma dikkat çekerek işe başlamaktadır. Aristoteles şöyle diyor: “Burhân ile kendisiyle bir şeyin, bizce varolduğu gibi değil, ne ise öylece bilinen kesin (yakînî) kıyası kastediyorum.” İbn Rüşd'e göre bu tanım açısından kıyas, cins konumundadır; dolayısıyla burhân, öncelikle doğru şekilde işletilen bir kıyastır. Kesin (yakînî) nitelemesi ise ‘yakînî öncüllerden kurulmuş kıyas’ anlamına gelmektedir.⁶³

⁶¹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 22.

⁶² Mehmet Fatih Birgöl, *İbn Rüşd'de Burhan*, Ötügen Yayınları; İstanbul 2013, s. 87.

⁶³ Mehmet Fatih Birgöl, a.g.e., s. 88.

İbn Rüşd hakkında Câbirî'nin dikkat çektiği ilk nokta ise, onun İbn Hazm'ın ortaya koyduğu projeyi yeniden hayata geçirme çabasıyla yetinmeyip, bu projeyi daha da aşacak bir çizgi sergilediğidir. Câbirî, İbn Rüşd'ün gerçekleştirmeyi hedeflediği projeyi, kendi kurgusu içerisinde hareketle “İrfan'ı dışlayıp, Beyan ile Burhan'ı birbirinden ayırmak” olarak özetler.⁶⁴ “İbn Rüşd, tabiat ilmini burhan üzerinde yeniden yapılandırmanın sınırlarında durmamıştır. Bu yeniden yapılandırma ameliyesini genişleterek, mantık ve metafiziği de kapsayacak hale getirmiştir... Onun felsefi projesi, mantık, metafizik ve tabiî ilimler gibi, Arap kültüründeki burhan ilimlerini yeniden yapılandırmakla sınırlı kalmamış, İbn Hazm'ın projesindeki temel esasın mihverini de yeniden yapılandırmak istemiştir. Bu mihver, beyanın özellikle akide alanında yeniden yapılandırılmasıdır.”⁶⁵

Yer verdiğimiz son alıntı iki önemli noktaya dikkat çekmektedir. İbn Rüşd Aristoteles'in tabiat ilmini İslam düşüncesinde mevcut bütün ilimler için kullanma gayretinde olmuştur. İkinci ve bizim konumuz açısından daha önemli olan ise Kelam alanında beyânın yeniden yapılandırma çabasıdır. Söz konusu yapılanmanın nasıl gerçekleşeceği konusuna geçmeden önce İbn Rüşd felsefesine, Câbirî'nin ortaya koyduğu noktadan bakmaya çalışacağız.

Câbirî'ye göre İbn Rüşd felsefesinin esası beyân ve burhânı birbirinden ayırma üzerine kuruludur. Câbirî, İbn Rüşd'ün beyan ve burhanı; yani din ile felsefeyi birbirinden ayrı yapılar olarak gördüğü; buradan hareketle her iki düşünce sistemi arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemeye çalıştığı iddiasında bulunur.⁶⁶ İbn Rüşd'e göre “din”in gayesi ve işlevi, insanlara “gerçek bilgi” ile “doğru davranış”ı öğretmektir. O, gerçek bilgi derken Allah'ı bilip tanımanın yanında, başta melekler veya mufarık akıllar gibi metafizik varlıklar olmak üzere bütün varlıkları ve ölüm ötesini kuşatan kapsamlı bir bilgiyi kastetmektedir. İnsanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili “doğru davranış” sayan filozof, bunlardan bir kısmının insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmının ise onun

⁶⁴ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 361.

⁶⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.654.

⁶⁶ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 361.

psikolojik yapısı ve manevî/metafizik boyutu ile alakalı olduğunu belirtmektedir. .. Buna karşılık felsefenin nihai amaç ve işlevi ise “varolanları (mevcudat), Allah’ın varlığını, O’nun hikmet ve kudretini göstermeleri bakımından incelemek ve yorumlamak”tan ibarettir. Bu açıdan belli ölçüde gaye birliği içinde bulunan din ile felsefe, bu ortak gayeyi gerçekleştirmede izlenen yöntem bakımından farklılık arz ederler. Din, burhan ehli (havass) de dahil olmak üzere her seviyeden insanı dikkate almakla beraber, mesaj ve öğretilerini daha ziyade çoğunluğun kavrayabileceği bir üslupla ortaya koyar ki, bu aslında dinin bütün insanları muhatap almasının bir gereğidir. Aynı şekilde felsefe, insanın sadece ilmî ve fikrî açıdan yetkinliğe ulaşmasına yardımcı olurken din, insan aklının ve dolayısıyla felsefenin hiçbir zaman ulaşamayacağı bazı metafizik, psikolojik, ahlaki ve eskatolojik soru ve sorunlara ilişkin bilgiler içermesi ve daha pek çok konuda insanlığa yepyeni ufuklar açabilecek yetkinliğe sahip olması bakımından da felsefeden çok daha kapsamlıdır.⁶⁷

Söz konusu yeniden düzenleme çabasını incelemeyen önce yer verilmesini uygun gördüğümüz bir diğer husus ise, Câbirî’nin, İbn Rüşd’ün düşünce dünyasında rol oynayan temel dinamikleri sıraladığı maddelerdir. Buna göre, İbn Rüşd’ün çalışmalarının amaçlarından biri “Aristo’nun eserlerindeki kapalılığı, maksatlarındaki muğlaklığı gidermek ve onu halkın anlayabileceği bir seviyeye indirmek gayesiyle onun eserlerini şerh etmektir.”⁶⁸

Câbirî, İbn Rüşd’ün yeniden yapılanma stratejisinin ikinci cephesini “İbn Sina’daki sapmaları gözler önüne sermek olarak belirtir. Üçüncü adım ise Gazzalî’ye retter. *Tehafutu’t-Tehafut* eserinde Gazzalî ve genel olarak Eşârilere, filozoflara yönelik suçlamalarından dolayı cevaplar ortaya koymuştur. Son adımda ise, “Zahirle amel etme metodolojisini teorik olarak ortaya koyup, Kelamcılarının ve Tasavvufçularının metotlarını iptal etme” hedefinde olmuştur.⁶⁹

⁶⁷ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 206.

⁶⁸ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 363.

⁶⁹ Câbirî, a.g.e.,s. 363-4.

Câbirî, İbn Rüşd'ün çalışmalarının bu şekilde dört esas üzerinde yoğunlaştığına dikkat çeker. Bu noktadan itibaren, filozofun düşün dünyasında burhan ve beyan arasında ilişkinin nasıl yeniden yapılandırıldığına bakabiliriz. Câbirî, İbn Rüşd'ün beyan ve burhanı birbirinden ayrı iki yapı olarak görme eğilimini taşıdığına dikkat çeker. İbn Rüşd'e göre, her iki yapının doğrulanması ancak kendi içinde aranmalıdır. Burada elde edilmek istenen, öncüllerin doğruluk değeri değil, akıl yürütme biçiminin doğruluk değeridir. Bunun sebebi olarak ise 'felsefede olduğu gibi dinde de önermelerin önceden vaz edilmiş olup, bunlarda burhan aranmaksızın teslim olunması gerektiği' ileri sürülür. Din ve felsefenin her ikisinde belli öncüller; önceden vaz edilmiş belli önermeler vardır; bu nedenle tartışmaların bu önermeler üzerinde, bu önermelerin doğrulukları hakkında olması yanlıştır. Bu önermelere doğrudan teslim olmak gerekir. Bir filozof dinin asıl ve prensiplerine teslim olmalıdır; aynı şekilde bir din adamı da felsefenin asıl ve prensiplerine müdahale etmemelidir. İbn Rüşd, bu noktada İbn Sina'yı felsefenin ve dinin asıllarını birbirine karıştırmakla itham eder. Gazzalî tarafından filozoflara yönelik ortaya konan olumsuz tutumun müsebbibi olarak ise İbn Rüşd'ün, gene İbn Sina'yı gösterdiği bilgisine yer verilir. Bunun nedeni ise Gazzalî'nin, İbn Sina'nın eserlerinden hareketle felsefe hakkında bilgi sahibi olmasıdır. "İbn Rüşd'e göre İbn Sina, ne felsefenin asıllarına ne de onun takdiminde riayet edilmesi gereken burhânî yönteme bağlı kalmamış ve kelamcılar gibi gaibin şahide kıyasına yeltenerek onların felsefeyi karalamalarına kapı açmıştır."⁷⁰

Konuyu toparlamamız gerekirse Câbirî, İbn Rüşd'ün "dinde olan sırf felsefede olanların sembolleri"⁷¹ olduğu şeklinde bir yaklaşımı benimsemediğini; İslam düşüncesinde din ve felsefe konusunda birbirini uzlaştırma çabalarından uzak durduğunu; bilakis filozofa göre her ikisinin ayrı yapılar olduğu düşüncesinin hâkim olduğunu ortaya koymaktadır. Câbirî, onun dinî bağımsız bir yapı olarak değerlendiren yönteminin üç prensibe dayandığına dikkat çeker.

⁷⁰ Câbirî, a.g.e.,s. 365.

⁷¹ Câbirî, a.g.e.,s. 368.

Bu prensiplerden ilki olarak yazar, dinî söylemin daima aklın onayladıklarının paralelinde yer alması ilkesini gösterir. Söz konusu paralelliğin ise ya açık bir delille ya da teville bilineceği kanaati vardır. Prensiplerden ikincisi; Kur'an'ın kendi kendini açıklaması olarak tayin edilmiştir. Câbirî, bunun anlamını şöyle ifade eder: “Zahir anlamı itibariyle akli bir burhana ters düşen bir ayet varsa, bu burhana ters düşmeyerek ilk ayeti de açıklayan başka bir ayet muhakkak vardır.”

Üçüncü prensip ise tevil edilebilir olanla tevil edilemeyenleri ayırma ilkesidir. Te'vil edilemeyenler olarak ise İbn Rüşd'ün üç temel belirlediğini ifade eden Câbirî, bunları şöyle sıralar: Allah'ın varlığı, nübüvvet ve ahiretin varlığını ikrar.⁷² Söz konusu üç temel prensip, ayrıca sorgulanamazlığı kabul edilen dinin ön kabulleridir.

Bu noktadan itibaren çalışmamız için esas önemli husus olan İbn Rüşd'ün Kelam ilmine yönelik eleştirisi ve beyânın akide alanında yeniden yapılandırılması konusuna geçebiliriz.

Câbirî, İbn Rüşd'ün *Tehafutu't-Tehafut* adlı eserini “Gazzalî'nin karşı çıkışında burhan şartlarını dikkate almadığını ve düşüncelerinin genelinde, burhâni metottan sapan cedelci kelamcılar ve özellikle de Eşarîlerin problematiğine sürüklenen İbn Sina'yı suçlamak için sofist bir yöntem takip ettiğini ortaya koymak amacıyla yazdığını belirtir”. *el-Keşf an menâhici'l edille* eserinin ise gerçekte Eş'arî mezhebinin çelişkilerini gösterdiğini düşündüğü Gazzalî'nin *Tehafut* 'une karşı yazıldığını söyler.⁷³ Bu noktada Gazzali tarafından araştırmacıların ‘kelâmcılar, sufiler, batınîler ve filozoflar’ olarak belirtildiği; filozofların en fazla sakınılması gereken grup olarak görüldüğü bilgisine yer verilir. Câbirî, İbn Rüşd'ün bu tasniflemeye bir tepki olarak “her birisi gerçek şeriat üzerine olduklarını ve kendilerinden farklı düşünenleri ya bidatçı veya kanı ve malı helal; kafir sayan” gruplar olarak dört kesim belirlediğini belirtir. İbn Rüşd'e göre bu gruplar, Eş'arîler, Mutezile, Batıniyye ve Haşeviyye'dir. Câbirî, bu konuyla ilgili olarak filozofun şu sözlerini aktarır: “Bu grupların hepsi Allah hakkında birbirinden

⁷² Câbirî, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabî*, s. 321.

⁷³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 655.

farklı bir takım inançlara sahip olmuşlardır. Şer’î ifadelerin zahirî anlamlarını bu inançları desteklemek için te’vil etmişler ve inançlarının bütün insanların icma ettikleri gerçek şeriat olduğunu zannetmişlerdir. Bu inançlar ile şeriatın maksadı mukayese edilirse, hepsinin de ortaya atılmış bir takım söz ve bid’at tevillerden olduğu ortaya çıkar.”

Son alıntıda yer alan iki terime Câbirî, beyânı yeniden yapılandırma projesinin merkezî kavramları olması açısından ayrıca önem verir. Bu kavramlar ‘ifadelerin zahirî anlamları ve şeriatın maksatları’dır. Câbirî, bu iki kavram üzerinde durarak beyânın akide alanında yeniden yapılandırılmasının söz konusu kavramlar üzerinden gerçekleşeceğini belirtmektedir.⁷⁴

Câbirî, İbn Rüşd’ün, beyânı yeniden yapılandırma projesinin iki esas üzerine oturduğunu belirtir: Nassın zahirine bağlanmak ve onu burhânî bir metotla ele almak. Yukarıda İbn Rüşd’ün, tepki olarak sıraladığı ve her birinin Allah hakkındaki düşüncelerinin birbirinden farklı olduğunu belirttiği dört gruba yer vermiştik. İbn Rüşd bu grupların usullerini eleştirir. Bunlardan Haşeviyye’in “Allah’ı bilmenin yolu, akıl değildir, nakildir” ifadelerine yönelik metot hakkında “(onlar bu iddialarıyla) ‘bütün insanları Allah’ın varlığına götürecek’ şeriatın tespit ettiği metot hakkındaki maksadını sınırlamışlardır. Bu metot, Kur’an’da haklarında nass olan aklî delillerle Allah’ın varlığını tasdik etmektir” der. Sufiler hakkında ise, onların Allah’ı bilmenin, nefsi şehvî arzularından temizleyerek, matlubu düşünmeye yönelmesi sonucu nefse ilka olunması ile gerçekleşeceği düşüncesini eleştirir. Câbirî, İbn Rüşd’ün, böyle bir metodu –varlığı kabul edilse dahi- insanların tabiatları itibariyle hepsine ait bir metot olamayacağı açısından eleştirdiği ve kabul etmediği bilgisine yer verir. Mutezile ile ilgili olarak ise, İbn Rüşd’ün, onların görüşlerine vakıf olacak eserlere ulaşamadığı için fazla bir yorumda bulunmadığını; bununla birlikte onları Eş’arîlerin metotlarına yakın gördüğünü belirtir.⁷⁵

⁷⁴ Câbirî, a.g.e., s. 655.

⁷⁵ Câbirî, a.g.e., s. 656.

3.1.2.1. İbn Rüşd'ün Eş'arîlerin Metotlarına Yönelik Eleştirisi

İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem Muvahhitler olarak bilinen Endülüs'ün son refah zamanındaki yönetim içerisindeydi. Muvahhitlerin hükümdarı Yusuf, ilme ve felsefeye meraklı biri idi. Sarayı Halife Me'mun'un sarayına benziyordu. Rivayetlerden aktarıldığına göre Yusuf, Aristoteles hakkında bilgi sahibi olmak istemiştir ve o dönemde sarayda bulunan İbn Tufeyl'den bu konuda kendisini bilgilendirmesi talebinde bulunmuştur. İbn Tufeyl de bu talebi yerine getirmek için İbn Rüşd'ü hükümdar ile tanıştırmıştır. İbn Rüşd'ün çalışmalarında bu önemli bir etken olmuştur. Gene bu dönem içerisinde Eş'arîlere yönelik ciddi bir ret durumu hakimdir. Eş'arîlere yönelik yoğun tepkilerin sonucu olarak Gazzalî'nin eserleri iki kez toplatılarak yakılmıştır. İbn Rüşd'ün bu ortam içerisinde eserlerini hazırladığını göz önünde tutmak yararlı olacaktır.⁷⁶

Bununla birlikte yalnızca Eş'arîlik değildir reddedilen. Haşeviyye, Sufiler ve Mutezile hakkında kısa bir eleştiri yapmasının ardından, İbn Rüşd'ün asıl eleştirisinin Eş'arîlere yönelik olduğu bilgisine yer verilir. Bu konuda Câbirî, İbn Rüşd'ün özellikle Eş'arîler tarafından benimsenen cevher-i ferd teorisine dayanan alem görüşüne yönelik eleştirilerde bulunduğunu belirtir. Eş'arîlerin, alemin hadis oluşu görüşünü dayandırdıkları üç temel öncüle eleştirilerini sunduğu belirtilir. Söz konusu öncüller “cevherler arazlardan ayrılamazlar”; “arazlar hadistir”; “hadîslerden ayrı kalamayan şey hadistir”, yani arazsız olamayan şey hadistir şeklinde belirtilir.

Câbirî, İbn Rüşd'ün birinci öncül hakkında, eğer burada kastedilen “kendilerine işaret edilen zatlarıyla kaim cisimler ise” bunu geçerli saydığını belirtir. Fakat bölünemeyen cisimler kastediliyorsa, İbn Rüşd'ün bu konu hakkında şüpheye sahip olduğuna dikkat çeker. İbn Rüşd'ün bu şüpheyi “bölünemeyen cevherin varlığı kendinde bilinir değildir; varlığı hakkında da, birbiriyle şiddetli çelişki içinde olan çeşitli iddialar vardır” sebebiyle oldukça önemli bulduğu bilgisine yer verilir. Bu noktada Câbirî, “cevher-i fertler arazlardan ayrı olamaz” demeden önce cevher-i fert'in tanınması ve

⁷⁶ Mehmet Azimli, *İbn Rüşd Çağında Endülüs*, (Çevrimiçi)
<http://www.mehmetazimli.com/bildiriler/b7.pdf> 8 Aralık 2013.

varlığının ispat edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Eş'arîler, cevher-i ferdin varlığını sadece hatabî delillere dayanarak ispat edebilmişlerdir. Sözelimi filin karıncadan daha büyük olmasının sebebi olarak onda fazla cevher parçası olduğunu düşünmeleri gibi. Câbirî bu konuyla ilgili olarak şöyle devam eder: “Buradan hareketle filin cüzlerinin karıncanınki gibi sonlu olduğu neticesine varmışlardır. Çünkü şayet cüzleri sonlu olmasaydı, karıncanın cüzleri filin cüzlerinden daha azdır diyemezdik ve karınca filden daha küçük olamazdı. İbn Rüşd'e göre bu saçmalaktır: “Eş'arîler bu hataya, ayırık nicelikleri, bitişik olanlarla karıştırmalarından ve ayırık nicelikler hakkında gerekli olan şeylerin, bitişik olanlar hakkında da gerekli olduğunu zannetmelerinden düşmüşlerdir.” Câbirî, Eş'arîlerin bu görüşlerinin âdet hakkında doğru olduğunu belirtir. Sonra konuyla ilgili İbn Rüşd'ün sözlerine tekrar yer verir: “Biz, bir rakamda bulunan sayıların, yani cüzlerin diğer sayıdan fazla oluşundan önce bir rakam diğerinden fazladır, deriz. Bitişik nicelik hakkında böyle söylemek doğru değildir. Çünkü onun hakkında azdır veya çoktur demeyiz, daha büyüktür deriz. Sayıda ise daha fazladır veya azdır deriz, daha büyüktür demeyiz.”⁷⁷

İkinci öncül olan “bütün arazların hadis olduğu” şeklindeki iddianın İbn Rüşd tarafından, gene şüpheli kabul edildiğini belirten Câbirî, konuyla ilgili filozofun şu iddialarına yer verir: “Bu düşüncenin müphemliği, cisim hakkındaki kapalılık gibidir. Bu bağlamda biz, bazı cisimler gibi bazı arazların da hadis olduğunu müşahade ettik. Bu iki grup içinde, şahitten yola çıkarak kıyas ile gaibi bilmemizde bir fark yoktur. Yani gördüklerimizden hareket ederek, görmediklerimizin de hadis olduğuna hükmetmekte fark yoktur. Bunu, cisimler hakkında yapmamız gerekir. Arazların hadis oluşundan, cisimlerin hadisliğine delil getiremeyiz.” Câbirî, buradan hareketle cevher-i ferdi tanıyamayız yorumunda bulunur. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, sadece yer yüzüne ait müşahade ettiğimiz cisimlerin hadis olduğunu düşünmenin sınırlı olamayacağı; aynı zamanda, semavî cisimlerle de alakalı olduğu düşüncesine yer verilir. “Semavî cisimlerin, müşahade ettiğimiz

⁷⁷ Câbirî, a.g.e., s. 657.

cisimlere katılması şüphelidir. Bunların arazları hakkındaki kuşku, bizzat nefisleri hakkındaki kuşku gibidir. Çünkü ne kendisinin ve ne de arazlarının hadislikleri hissedilmez. Şu halde yapılması gereken şey, (:Aristoteles'in yaptığı gibi) bunların hareket durumlarını incelemektir. Bu, araştırmacıları Allah'ın yakînî bilgisine götürecek bir yoldur." Bu noktada Eş'arîler tarafından kullanılan yöntemin kesinliğe götürmeyeceği iddiasına yer verilir. Bunun sebebi olarak ise, bu metodun gaibin (semavî cisim) şahide (yeryüzü cismi) kıyasına dayanması gösterilir. Oysa ikisi aynı mahiyette; veya en azından mahiyetlerinin aynı olduğu ispat edilmiş değildir. "Gaibin şahide kıyas edilmesi "hatabî" bir delildir. Şu var ki aradaki geçiş makul olursa kıyas hatabî olmaz. Bu da ancak, şahit ile gaibin aynı tabiatta olduklarını kesin olarak bildiğimiz zaman olur."⁷⁸

İkinci öncül olan arazların hadîs olduğu iddiasını, İbn Rüşd'ün, gaibin şahide kıyası metodu ile bilinmeyeceği iddiasından hareketle reddettiğine yer veren Câbirî, üçüncü öncül olan "hadislerden ayrı kalamayan şey hadistir; yani arazsız olamayan şey hadistir" öncülünün İbn Rüşd tarafından nasıl eleştirildiğine yer verir. Bu noktada biz, uzun olmakla birlikte konunun bütünlüğünü ve akıcılığını bozmamak için, Câbirî tarafından yapılan alıntıya ve yorumlara yer vermeyi uygun görüyoruz: " 'Hadis varlıklardan ayrı olamayan şeyler de, hâdistir', denmektedir. Bu, isimde ortak bir öncüdür. Çünkü bunu iki anlamda anlamak mümkündür. Birinci anlama göre, hadîslerin cinsinden hali olmayan şey, tekilllerinden hâli kalır. İkinci anlam ise hadislerin birisinden hâli kalan şey, işaret edilen şeye mahsustur. Yani âdeta "şu işaret edilen siyahlıktan hâli kalmayan şey" demiş olursun. Bu ikinci anlam doğrudur. Şunu kastediyorum: İşaret edilen herhangi bir arazdan soyutlanmayan şey ve bu araz, hadîstir. Bu arazı taşıyan şeyin de, zorunlu olarak hadis olması gerekir. Çünkü eğer kadim olsaydı, bu arazdan yoksun olurdu. Oysa biz yoksun olmayacağını farz etmiştik. Eş'arîlerin kastettikleri ikinci mefhumdan ise mahallin yani, hadislerin cinsinden yoksun kalmayan şeyin hadis olması gerekmez. Çünkü mahallin, yani cismin üzerine,

⁷⁸ Câbirî, a.g.e., s. 657.

birbirine zıt (beyaz ve siyah gibi) veya zıt olmayan sonsuz arazların gelmesi mümkündür. Böyle bir durumda âdeta, sonsuz hareketler bulunduğunu iddia etmiş olursun ki, âlemin peş peşe oluşmasında eski alimlerin çoğu böyle düşünmüşlerdir.” Eş’arîlerin sonraki alimleri, bu öncülün zayıflığını hissetmişlerdir: “Bir mahal üzerine sonsuz arazların peş peşe gelmesi mümkün değildir; çünkü bu, mesela bir kalemdeki siyahlık gibi, belirli bir arazın yaratılmasından önce, sonsuzluğun ortadan kalkmasına götürür” diyerek, bu öncülü güçlendirmeye çalışmışlardır. İbn Rüşd ise, böyle bir yaklaşımın kendilerine bir katkı sağlamayacağını ileri sürerek bu iddiaları reddeder. Çünkü onlar, bu iddialarının gerçekte, sadece doğrusal harekete nispetle doğru olduğunun farkında olamadılar. Dairevi harekette ise bu doğru değildir. Eğer arazlar, silsile bizzat kendisine dönecek şekilde dairevi bir hareket takip ederlerse, “mesela bulut varsa, yerden yükselen buhar da vardır; buhar varsa, yer küre ıslaktır; yerin ıslaklığı varsa, yağmur da vardır; eğer yağmur varsa, bulut da vardır” örneğinde olduğu gibi, sonsuzun mesela yağmur gibi muayyen bir arazın yaratılmasından önce yok olması gerekmez.”⁷⁹

Şu ana kadar, yukarıda yer verilen alıntılarla Câbirî tarafından okunması ve yorumlanması açısından, İbn Rüşd’ün Eş’arîlerin âlemin yaratılmışlığı hakkında akıl yürütmelerini dayandırdıkları cevher-i fert teorisinin eleştirisine yer verdik. Bu noktadan itibaren ise, Câbirî tarafından ortaya konulan, İbn Rüşd’ün akide alanında Kur’an’ı anlamada önerdiği burhâni metot üzerinde duracağız.

3.1.2.2. Kur’an’ı Anlamada Burhânî Metot

Câbirî, Kur’an’ı hem kendisine hem bize çağdaş kılacak bir ilişkinin yollarını arar. Kendisinin çalışmaları dikkate alındığında, İslam düşünce tarihinde mevcut kaynakları okumada dikkate aldığı “metni hem kendisine hem bize çağdaş kılma” yaklaşımını Kur’an’ı anlamak için de kullanır. Bunu da “Kur’an’ı Kur’an’la açıklama” prensibi olarak yorumlar. Bu prensibi

⁷⁹ Câbirî, a.g.e., s.658

uygulamak için metodolojik iki şey arasında ayırım yapmak gerektiğine dikkat çeker: “*Mushafta yer aldığı şekliyle Kur’an metni ve Nüzul/İniş sırasına göre Kur’an*”. Kur’an’la ilgili ortaya atılan her konuda, o konunun gerektirdiği şekilde hareket etmek gerektiğini belirtir. Eğer kou Görelilik ve Tarih alanına aitse, onu nüzul sırasına göre irdelemek gerekir. Fakat metafiziğe aitse, o zaman onu Kur’an bütünlüğü içinde ve “Kur’an’ın bir kısmı bir kısmını açıklar” esasınca değerlendirmek gerekir. Bu durumda kararı veren, zaman yahut tarih değil “Şarî’in kastı”dır. Fakat bu, konu gerektirdiğinde her iki durumu da (hem mushaf düzenini hem de nüzul sırasını) esas almaya engel teşkil etmez.⁸⁰

Câbirî’nin Kur’an’a yönelik söz konusu bu yaklaşımın epistemolojik temellerini İbn Rüşd ve Şatıbî’de bulmamız mümkündür. O, İbn Rüşd tarafından, “âkidelerin zahirinden ortaya çıkan ve şeriatın insanları taşımak istediği” yani “Kur’an’ın dikkat çektiği ve sahabenin benimsediği metot”un dayanması gerektiği esasların “Kur’an’ın tümevarımı, lafızların zahirine vukufiyet, -te’vil gereken noktalarda ise sınırı aşmama” şeklinde belirlendiğini iddia eder.⁸¹ Bu noktada te’vil’i nasıl anladığına bakabiliriz. Câbirî, İbn Rüşd’e göre te’vil’in, lafzı delalet ettiği şeyden, mecaz olarak delalet ettiği şeye çekmek olduğu; bunun da Arapçada caiz olan ve bir şeyi benzeri ile, kendisine katılan veya bitişen şeylerle isimlendirmek gibi, mecazi kelamın sınıfları tanımında adet olmuş olan bir takım yöntemlere zarar vermeden yapılabileceği” bilgisine yer verir. Çünkü İbn Rüşd’e göre te’vil “şeriatı ifade edilmiş olan bir şey, zahirî itibarıyla burhanın hükmüne muhalif ise ve şeriatın bütün kısımları incelenip tahlil edildiğinde de zahiri ile bu tevil destekleyen veya ona yakın bir delil bulunursa, yapılıır”. Te’vil, lafzın hakikî delaletinden(:zahir), mecazî delaletine(:batın) taşınmasından başka bir şey değildir.⁸² Câbirî, bütün bu metodun İbn Hazm’dan itibaren ortaya konan burhâni metot olduğuna dikkat çeker. Buna göre, söz konusu yöntemde aslolan tümevarımsal bir yaklaşımla, Kur’an’da bir ayetin veya

⁸⁰ Câbirî, *Kur’an’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2010, s. 37.

⁸¹ Câbirî, a.g.e., s. 658.

⁸² Câbirî, *Tekvinu’l-Akli’l-Arabi*, s. 321.

lafzın anlamını ararken, sadece o lafız ve ayetin yer aldığı bölümle sınırlı kalmayıp, Kur'an içerisinde geçtiği diğer yerlere ve o yerlerin bağlamlarına bakarak bir anlama ulaşılmaktadır.⁸³

Kur'an'ı anlamada İbn Rüşd'ün benimsediği metodun, yukarıda gösterildiği gibi, tümevarımsal bir yaklaşım olduğuna dikkat çeken Câbirî, filozofun Allah'ın varlığını delillendirmede Kelâm ehlinde farklı olarak hudûs delili yerine yeni bir delil ortaya koyduğuna dikkat çeker. Eş'arîlerin ortaya koyduğu "hudûs delili" ile Ebu'l-Meâli'nin savunduğu ve İbn Sina'nın da farklı bir yaklaşımla ele aldığı "imkân delili", filozofumuza göre, aklî bir delilin herkes tarafından anlaşılıp kabul edilebilmesini sağlayan iki önemli nitelikten yoksun olmaları sebebiyle yetersizdir. Bu niteliklerden birincisi, delilin kesinlik (yakîn) ifade etmesi, ikincisi de karmaşık (mürekkebe) değil, yalın (basit) olmasıdır. Buradan hareketle denilebilir ki İbn Rüşd, aslında bu delillendirmeleri tamamen reddetmemekte ve fakat bazı sebepler yüzünden yetersiz görmektedir. İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak olan iki delil bulunmaktadır ki bunlar aynı zamanda dinin de kullandığı inayet ve ihtira delilidir.

İbn Rüşd, inayet delilini temellendirirken iki esastan yola çıkmaktadır. Bunların ilki "âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve varoluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması", ikincisi de "bunun kör bir tesadüf sonucu değil, ancak kasıt ve irade sahibi bir fail'in eseri olarak gerçekleşebileceği"dir.⁸⁴

İhtira delili ise, filozofun, bitkileri, hayvanları ve gökleri kapsayacak ölçüde geniş bir perspektifle ele aldığı delildir. Bu delil, aslında bütün insanların kolayca kavrayabileceği (fitri) iki temele dayanır: Birincisi organik ve inorganik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede aşikar olması, ikincisi ise her yaratılmış şeyin bir yaratıcısının bulunmasının gerektiği. Bu iki esas bir arada düşünüldüğünde "her varlığın bir yaratıcısı vardır" sonucuna ulaşılmaktadır ki bunu şu şekilde ifade etmek mümkündür:

⁸³ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 659.

⁸⁴ Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e., s. 222-223.

- a. Bütün varlıklar yaratılmıştır.
- b. Her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır.
- c. O halde tüm varlığın bir yaratıcısı vardır.

Söz konusu metoda İbn Rüşd'ün, gene burhâni yöntemden hareketle ulaştığı iddia edilir: “Kur'an, tümevarım ile incelendiğinde iki cinsle sınırlı olduğu görülür: Birincisi insana olan inayeti ve bütün varlıkların insan için yaratıldığını bilmek yöntemidir. Biz, bunu inayet delili olarak isimlendiriyoruz. İkincisi ise cansız varlıklarda hayatın, duyu organlarının ve aklın yaratılması gibi, var olan şeylerin cevherlerinin yaratılmasıyla ortaya çıkan şeydir. Bunu da, yaratma delili olarak isimlendiriyoruz.”⁸⁵

Câbirî, İbn Rüşd'ün inayet ve yaratma delillerine, burhâni metottan hareket ederek, iki öncülde yola çıktığını belirtir. Buna göre inayet delilinde ilk öncül, var olan bütün varlıkların insanın varlığına uygun olmalarıdır. İkincil öncül ise, söz konusu uygunluğun, zorunlu olarak, kendisini amaçlayan ve irade eden bir fail tarafından gerçekleştirildiği olarak iddia edilir. Buradan çıkan zorunlu netice ise, varlıkları insana uygun kılan bir Failin olması gerektiğidir ki, bu fail Allah'tır. Burhanî metotta aslolan, neticenin doğruluğu öncülün doğruluğuna dayanmalıdır esasına göre ise sırasıyla öncüllerin doğruluğunun ispatına gidilir. Buna göre, birinci öncülü karşılayan, gecenin, gündüzün, güneş ve ayın, dört mevsimin, yeryüzünün, yani insanın içinde bulunduğu mekanın, insanın varlığına uygun olması sebebiyle kesin ve doğrulanmış kabul edilir. Câbirî, İbn Rüşd'ün bu düşüncesini Kuran'ın pek çok ayetinden yararlanarak desteklemeye çalıştığını belirtir. İkinci öncül olan, bu uygunluğun irade sahibi bir fail tarafından yapıldığını doğrulama noktasında, bu uygunluğun “tesadüfi” bir şekilde gerçekleşmesinin imkansızlığından hareket ettiği söylenir. Câbirî, İbn Rüşd'ün bu sonuca ulaşmasında, onun âlemde görülen her şeyin, tertip, nizam ve sebepliliğe dayandığı kanaatinin etkin olduğuna dikkat çeker.

İbn Rüşd'ü, Allah'ın varlığını delillendirme konusunda ortaya koyduğu inayet deliline burhani metodu kullanarak ulaştığını belirten Câbirî,

⁸⁵ Câbirî, a.g.e., s. 659.

varlığı delillendirme konusunda ortaya koyduğu ikinci delil olan ihtira deliline de gene burhâni metottan hareketle ulaştığını belirtir. Söz konusu delilde de iki öncüle dayanmıştır. Bunlardan ilki alemdeki her şeyin yaratılmış olmasıdır. İkincisi ise her yaratılan ve ortaya konan şeyin mutlaka bir failinin olduğudur. O halde bu evrenin de bir faili olmalıdır. Câbirî, İbn Rüşd açısından bu neticenin kesin olarak doğru kabul edildiğini; çünkü her iki öncülün de yakînî olarak doğru sayıldığını belirtir. Bu metodu İbn Rüşd'ün, şeriatın insanları götürmek istediği amaçların zahirinden çıkan bir metot olarak nitelediği belirtilmektedir.⁸⁶

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Allah'ın varlığını delillendirmede farklı bir yöntem ileri sürmüştür. Câbirî, İbn Rüşd'ün metodunda temel olarak dayandırdığı düşüncenin sebeplilik ilkesi olduğunu iddia eder. Onun, Mutezîlî ve Eş'arî kelamcılarının beyânî bilgi görüşlerini dayandırdıkları temel ilke olarak iddia ettiği âdet ve tecviz ilkesini, İbn Rüşd'ün sebeplilik konusundaki yaklaşımına sadık kalarak eleştirdiğini belirtir. Şimdi biz de söz konusu eleştirinin İbn Rüşd tarafından nasıl yapıldığını, Câbirî'nin yaklaşımından hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

3.1.2.3. Sebeplilik İlkesi

Câbirî'nin gerek kelâm ilmi özelinde olsun, gerekse bütün bir İslam düşüncesinin yapılanmasında olsun, dönüşmesini istediği en kritik noktalardan biri sebeplilik ilkesidir. Ona göre, bu konuda sergilenecek sağlıklı duruş, İslam dünyasında bilimin ilerlemesine yol açacak kapının anahtarıdır.

Sebeplilik problemi, kader problematiği gibi insanlığın anlama ve yorumlama noktasında farklılıklar gösterdiği ve nihai bir sonuca ulaşmada zorlandığı bir problemdir. Tıpkı kader karşısında sergileyeceği tavrın, kişinin bütün hayatını etkilemesi gibi, sebeplilik karşısında sergilenecek tavır da insanın hayata bakışını etkileyecek mahiyettedir.

⁸⁶ Câbirî, a.g.e., s. 660.

İnsanoğlunun varlığı anlamada sergilediği çabanın bir ürünü olarak felsefenin tartıştığı ilk meselelerden sayılan sebeplilik konusu, özellikle Batı’da bilimin gelişmesi ile farklı bir boyut kazanmıştır. Francis Bacon, Locke ve Newton tarafından savunulan bir görüş olarak, gözlemin önceliğini ve tümevarımsal genellemeye dayalı nedensel açıklamanın önemini vurgulayan bir bilgi teorisi anlayışı⁸⁷ olan Pozitivizm’in düşünce dünyasına girişi bu konuda önemli rol oynamıştır. Determinizm olarak nitelendirilen ve evrende var olan her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenler tarafından koşullandığını savunan⁸⁸ bu anlayışa göre evren mekanik bir saat gibidir ve burada Tanrı anlayışına yer yoktur.

Bugün ise bu anlayış Kuantum fiziğinin ortaya çıkması ile sarsılmaya başlamıştır. Bu kuramın düşünce dünyasında yarattığı en önemli etki, insan bilgisinin yanılabilir olduğu; çünkü bilgi sahibi olanın ‘insan’ olduğu anlayışdır.⁸⁹ Sebeplilik meselesini “Kozalite Problemi” isimli eserinde Kur’an perspektifi açısından ele alan Yener Öztürk, bugün bizim sebep-sonuç olarak adlandırdığımız olgular arasında mantıksal bir zorunluluk olduğu anlayışının gitgide kaybolduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁰

Çalışma içerisinde sebeplilik konusunun beyâni epistemolojide nasıl ele alındığını bir önceki bölümde ele almıştık. Buna göre, özellikle Gazzâlî ile mütekamiliyetine erişen sebeplilik fikri, âdet teorisi ile açıklanmaktaydı. Buna göre bizim neden-sonuç olarak gördüğümüz olgular arasında bir zorunluluk ilişkisi değil, bir birliktelik ilişkisi söz konusu idi.⁹¹ Câbirî, bu tarz

⁸⁷ Cevizci, a.g.e., s.1292.

⁸⁸ Cevizci, a.g.e., s.429.

⁸⁹ Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, Dost Kitabevi, Ankara 2004, s. 225.

⁹⁰ Yener Öztürk, *Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 27.

⁹¹ Burada Câbirî’nin ilginç bir düşüncesiyle karşılaşırız. Câbirî, ilkesel olarak Kur’an’ı günümüz bilim çalışmalarından hareketle tefsir etmeye çalışan bilimsel tefsir çabalarını reddeder. Buna karşın Tantavi’nin Cevher’ul Kur’an eserini ayrı değerlendirir. Ona göre Tantavi’yi böyle bir tefsir yapmaya sevk eden temel neden tamamen meşrudur. O dönemler doğa bilimleri haram kabul edilmekteydi. Câbirî bunda Gazzâlî’nin önemli payı olduğuna dikkat çeker. Çünkü Gazzâlî’nin karşısında olduğu Batınîler, Ehli Sünnet inancına ters düşen ve umumiyetle de Kur’an’ın lafzından ve beyanî mefhumundan uzak olan inançlarını ispatlamak için doğa bilimlerini kullanmaktaydılar. Bu nedenle Gazzâlî, bu ilimlerin bazılarının haram

bir anlayışın İslam düşüncesinde bilim hayatını sekteye uğrattığı kanaatinde olmuştur. Ona göre benimsenmesi gereken beyâni düşünce içerisinde bulunan Gazzâlî'nin sunduğu âdet teorisi değil, burhâni düşünce içerisinde konumlandırılan İbn Rüşd'ün sebep-sonuç ilişkisinde sunduğu zorunluluk anlayışı İslâm düşüncesinin seyrini değiştirecektir.

Câbirî, İbn Rüşd'ün, tecviz ilkesi ile Eş'arîlerin öncelikle âlemin hadislîğini; sonra da Allah'ın varlığı hakkındaki akıl yürütme metotlarını ilişkilendirdiği kanısında olduğuna dikkat çeker. Beyân bölümünde ortaya koyduğumuz üzere Câbirî, tecviz ilkesi ile Eş'arîlerin, sebeplilik konusunda kesin bir neden-sonuç ilişkisini benimsemediklerini iddia etmişti. Ona göre, Eş'arîler açısından, alemdeki bütün varlıkların buldukları hâl üzerinde olmaları kadar, mahiyetlerinden farklı bir hâlde bulunmaları da caizdir.

Konuyla ilgili olarak Gazzâlî'nin sözlerini aktaran ve buna karşılık cevapta bulunan İbn Rüşd'ün sözlerinden bir örnek vermek uygun olacaktır: Gazzâlî der ki: “Olağan durumlarda neden ve nedenli olduğu düşünülen şeylerin bir arada bulunması ve ikisinin aynı şeyde birleşmesi, bize göre, zorunlu değildir. Tersine, ne birincisi ikincisinin aynıdır, ne de tersidir. Bunlardan birinin kanıtlanması, diğerinin kanıtlanmış olmasını ya da birinin yadsınması diğerinin de yadsınmış olmasını gerektirmez. Dolayısıyla bunlardan birinin varlığı, diğerini zorunlu kılmadığı gibi, birinin yokluğu da diğerinin yokluğunu zorunlu kılmaz... Bunların birliktelikleri kendiliğinde var olan bir zorunluluğun gereği olmayıp Tanrı'nın belirlemesine ve onları peşi sıra ortaya çıkacak biçimde yaratmasına bağlıdır. Bunlardan biri bulunduğu diğerinin de bulunması zorunlu değildir. Tersine bunların birlikte bulunmaları Tanrı'nın belirlemesine bağlıdır... Bir şey ile birlikte var olmak (ateş ile pamuğun biraraya gelerek yanması gibi), o şey tarafından var edilmek anlamına gelmez (ateş her zaman pamuğu yakmak zorunda değildir).”⁹²

olduğunu söylemiştir. Câbirî, Tantavî'nin zaman içerisinde sertleşen bu yaklaşımı reddetmek amacıyla bu eseri yazdığını düşünür. Konuyla ilgili bkz. Câbirî, “Kültürel Sorun”, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s. 198.

⁹² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2012, s. 409-410.

İbn Rüşd bu tarz bir görüşün sofistçe bir yaklaşım olduğunu belirtir ve eğer bizler, çevremizde bulunan kimi nesnelere arkasındaki nedenleri bilemiyorsak, bu bizim kabahatimizdendir; bunların nedenlerini yeterince araştırmamışız demektir. Biz nedenlerini bilmiyoruz diye bunların arkasında sebep olmadığını düşünmek hatalıdır. Eğer kendine özgü bir doğası bulunmayan bir varlık olsaydı, bu varlığın kendine özgü bir adı ve tanımı da olmazdı. Bu durumda şeylerin tümü hem bir şey olurdu, hem de hiçbir şey olmazdı.⁹³

Konuyla ilgili olarak ise Câbirî, Eş'arilerin mevzuya dair yaklaşımlarını örneklendirdikten sonra İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşlerine yer verir: "Varlıkların buldukları hal üzerinde olmaları kadar, bu hallerine zıt başka bir hâl üzerinde olmaları da mümkündür demek, 'buldukları halde bir hikmetin olmadığı ve insanın varlığı ile eşyanın bu hâli arasında bir uyumun olmadığı demektir." Câbirî, konuyla ilgili yorumunda, bu durumun '*alemdaki varlıkların, yaratıcının varlığına delil olarak kabul edilemeyeceği anlamında*' olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre "sanat ürünü şeylerde, sonuçların sebeplere göre düzenlendiğini inkâr eden veya bunu anlamayan kimsenin, sanat ve sanatçı hakkında bir bilgisi olamayacağı gibi, bu âlemde de sonuçların sebeplere göre düzenlendiğini inkâr eden kimse, hâkim yaratıcıyı inkâr etmiş olacaktır. Kısaca, sebepleri ve sonuçları ortadan kaldırdığımız zaman, Allah'ın varlığını inkâr edenlere ve âlemde olan her şeyin maddi sebeplerden kaynaklandığını ileri sürenlere karşı verilecek bir cevap kalmaz. Çünkü gerçekleşmesi muhtemel iki şeyden birisi hakkında daha doğru olan, bu şeyin Fail-i Muhtar'dan ziyade tesadüfen meydana gelmesidir. Yaratılan şeylerde ilkelerle gayeler arasında, gayelerin kendilerine dayandığı vasıtalar bulunmazsa, ortada ne nizam kalır ne de düzen!"⁹⁴

İbn Rüşd'e göre bu âlemde düzen ve intizam hakimdir. Başlı başına bu düzenin, her şeyin insanın varlığına uygun bir hâlde yaratılmış olmasının arkasında bilinçli bir failin bulunması yatar. İbn Rüşd, buradan hareketle söz

⁹³ İbn Rüşd, a.g.e., s. 411 - 412.

⁹⁴ Câbirî, a.g.e., s. 661.

konusu Fail'in Allah olacağı yorumunda bulunur. Alemde tesadüflere hiç yer yoktur. Her şey belli bir intizam içerisinde gerçekleşmektedir. Bu ise ancak belli kuralların düzenli işlemesi ile mümkün olur. Buradan hareketle İbn Rüşd sebep-sonuç ilişkisine son derece önem verir. Gene aynı noktadan hareketle de, âlemdeki varlıkların mevcut tabiatlarından farklı bir tabiata bürünmelerinin mümkün olabileceği görüşünü kesinlikle reddeder. Çünkü bu durumda bir kaos ortamı oluşur. Genel olarak bu şekilde özetleyebileceğimiz İbn Rüşd'ün sebeplilik karşısındaki konumunun, Eş'arî düşünceden farklılığı ortadadır. Câbirî, yeniden yapılanma için kaynak seçtiği Endülüs tecrübesindeki sebep-sonuç ilişkisine bu açıdan vurgu yapar. Ona göre İslam düşüncesinin yeniden yapılanmasında sebeplilik karşısındaki duruş bu yönde olmalıdır.

Câbirî, İbn Rüşd'e göre Eş'arîleri tecviz ilkesini benimsemeye götüren etkenin "tabiatın fiili düşüncesinden korkmak" ve âlemin "tabii sebepten sadır olduğu iddiasından kaçınmak" olduğu bilgisini verir. Bu bilgiyi de "Tabiatın Allah'ın yaratması olduğunu ve hükümlerden, bu özelliği ile var olan hüküm dışında hiçbir şeyin Allah'ın varlığına daha fazla delil olamayacağını bilselerdi, âdet görüşünü benimseyen insanların Allah'ın varlığının delillerinden önemli bir tanesini ortadan kaldırdığını bilmiş olurlardı" alıntısı ile destekler.⁹⁵ Câbirî, İbn Rüşd açısından Eş'arîleri tecviz ilkesini benimseye iten saik olarak 'Allah'ın irade sahibi olmasını ön plana çıkarmaları' olarak görüldüğünü belirtir. İbn Rüşd'e göre ilk bakışta bir takım zanlarla hareket ederek böyle bir kanıya kapılmak mümkündür. Yani İrade Sahibi Yaratıcı, istediğinde yarattığı şeylerin tabiatlarını değiştirme kudretine sahiptir. Allah'ın Kudret ve İrade sıfatını ön plana çıkaran bu yaklaşım hakkında filozof, bu durumun Allah'ın yaptıklarında bir hikmet olmayacağı noktasına götüreceği kanısındadır: "Bu insanlar, bu görüşlerinden dolayı Sani'den hikmeti nefyettiklerini ve varlıktaki değişimlerde tesadüfü benimseme yoluna girdiklerinin farkına varamadılar. Çünkü iradenin belli bir şey için yapmadığı, yani belli bir gayesi olmadan yaptığı fiiller abestir ve tesadüftür...Tabiattaki fiillerin Yaratıcısı ve Bilenden sadır olduklarını aksi

⁹⁵ Câbirî, a.g.e., s. 661.

taktirde, bunlardaki nizamın tesadüfî olması gerektiğini bilselerdi, tabiat fiillerini inkâra ihtiyaç duymazlardı. Allah'ın kendi izni ile pek çok şeyleri yaratmak ve yarattığı şeyleri korumak için görevlendirdiği bir askerini inkâr etmektedirler. Çünkü Yüce Allah, varlıkları kendilerine müsahhar kıldığı dış sebeplerle, yani semavî cisimlerle ve bu cisimlerin içine koyduğu sebeplerle yaratmıştır. Bunlar da, nefisler ve tabiî kuvvetlerdir. Böylece varlıklar korunabilmiş ve hikmet tamamlanmıştır.”⁹⁶

Cevher-araz teorisinde, arazların sürekli yaratılmasının Allah'ın kudretini ön plana çıkarma amaçlı olduğunu; fakat bu durumun bilim için kaçınılmaz olan determinizm fikrinden uzaklaşarak İslam düşünce alanında bir atalete yol açtığını⁹⁷ düşünen Câbirî, bu durumdan kurtulmanın yolunun İbn Rüşd tarafından sunulan anlayışın izinden gitmek olduğu kanaatindedir. Âdetullah fikrinin insanı olumsuz yönde etkileyeceği, ilim alanında gerileteceği ve âtalete sürükleyeceği iddiasını eserinde reddeden Öztürk, bu iddiaya cevap sadedinde fizikçi Richard Feynman'ın sözlerini aktarır: “Bir zamanlar bir filozof, ‘bilimin varolabilmesi için, benzer koşulların benzer sonuçlara yol açması gereklidir’ demişti. İyi ama, (bugün artık) benzer sebeplerin benzer sonuçlara yol açmadığını öğrenmiş bulunuyoruz; her seferinde aynı koşullarla durumu belirliyorsunuz, ama elektronun hangi delik arkasından geçeceğini kestiremiyorsunuz. Ancak, benzer koşulların her zaman benzer sonuçlar vermemesine karşın bilim varlığını sürdürüyor.”⁹⁸

Sebeup-sonuç ilişkisinin mahiyeti, esasında kader problematiğinde olduğu gibi, Allah-insan arasındaki ilişkinin şekillendirdiği bir husustur. Bu konuya yaklaşımlar, Kelâm ilminin ilk meselelerinden olan Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerin etkisi altında gel-gitler şeklinde tezahür etmiştir. Daha ziyade Allah'ın Kudret ve Gücü'nü önplana çıkarma amaçlı olarak sebep ve sonuçların her an Allah'ın yeniden yaratması anlayışı hâkim olmuştur. Yer yer görüşler arasında yalnızca tek bir yönün, diğerine nispeten daha ön plana çıkması sıkıntılara yol açmıştır. Esasında bu görüşler arasında sağlanabilecek

⁹⁶ Câbirî, a.g.e., s. 662.

⁹⁷ Câbirî, a.g.e., s. 255.

⁹⁸ Öztürk, a.g.e., s.178 (Alıntı: Richard Feynman, Fizik Yasaları Üzerine, çev. Nermin Arık, Tübitak Yayınları, Ankara 2000, s. 272).

denge, sorunların çözümünün kaynağı olacaktır. Bilim alanında yapılan gelişmeler felsefe alanında yaşananları etkilemektedir. Bugün kuantum fiziği, evreni anlamada öne sürülen kuramlardan yalnızca bir tanesidir ve yanlışlanamaz olduğunu söylemek için erken gözükmektedir. Sebeplilik konusuyla ilgili teori alanında savunulan yaklaşımların pratik düzeye yansması farklı olmuştur. Her ne kadar bilimden uzak felsefi bir duruş sergilemek zor olsa da, bu konuda gerçekleştirilecek sağlıklı duruş, sebep-sonuçların var olduğunu; ve bunu var edenin de Allah olduğunu bilerek hareket etmek olacaktır. İslam düşüncesinde Allah'ın kudretini ön plana çıkarma amaçlı, onun fiillerinde herhangi bir sebebe dayanması zorunluluğunu reddeden düşünce, aynı zamanda Allah-insan ilişkisi açısından da sıkıntılara yol açabilecek potansiyelindedir. Kur'an'da Allah sık sık kader ve sünnetullah ifadelerine yer verir. Her şeyi belli bir ölçüye göre yarattığından bahseder. Yahut hayat karşısında sergilenen Sünnetullah kapsamına dahil edilen hususlar vardır. Bu konular hakkında derinlemesine düşünüldüğünde Allah'ın insan ve alem ile olan ilişkisinde belli kuralların mevcudiyeti yadsınamaz. Bu açıdan bakıldığında Câbirî'nin yeni ilm-i kelâmın yapısını değiştirmesi açısından nedensellik problemine eğilmesi isabetlidir. Zira bu konu yalnızca felsefi bir duruş olmakla sınırlı kalmayacak, kelâmın ana konusu olan ve esasında bu ilmin gerçek amacı olan Allah ve insan arasındaki ilişkinin düzenlenmesine katkı sağlayacaktır. Gelecek konu bu açıdan sebeplilik probleminin devamı olarak görülebilir.

3.1.2.4. Kaza ve Kader

Kader meselesi yalnızca İslam düşüncesinin değil, daha ziyade bütün inanç ve dinlerin üzerinde kafa yordukları; fikir ürettikleri ve anlamaya çalıştıkları en önemli konulardandır. İbn Rüşd'de bu konunun şer'î meseleler arasında en güç anlaşılabilir olduğu konu olduğu kanaatinde. Bunun nedeni olarak ise, Kur'an ve hadislerde konunun birbirine zıt şekilde anlaşılmasına fırsat verecek ifadelerin yer almasını gösterir. Bir yanda insanın tamamen bir cebr altında olduğu düşüncesine götüreceği ifadeler yer alırken, diğer tarafta

bilakis, insanın tüm yaptıklarından yalnızca kendisinin sorumlu olduğunu belirten ifadeler yer alır.⁹⁹

Beyân kısmı işlenirken, fazla detaylı olmamakla birlikte Eş'arî düşüncesinde söz konusu mesele hakkında kesb teorisi olarak adlandırılan yaklaşımın ortaya konduğuna değinmiştik. Konuyla ilgili İbn Rüşd'ün görüşlerine yer veren Câbirî, onun bu meseleyi sebepliliğin dışından değil, içinden hareket ederek çözmeye çalıştığı tespitinde bulunur ve filozofun düşüncesini şöyle özetler: “Allah, bize zıt şeyleri yapabilmemizi temin eden kuvvetler yaratmıştır. Fakat bunları yapmak Allah'ın hariçten bize boyun eğdirdiği sebepler ve bunlardaki engellerin ortadan kalkmasına bağlı olduğu gibi, bize ait fiiller de ikisiyle birlikte tamam olabilir. Yani bedenlerimizdeki sebepliliğe bağlı olarak bizde yaratılmış dahilî kuvvetler ile alemdeki sebepliliğe bağlı olup, dış dünyada bize amade kılınmış kuvvetler. Bu son kuvvetler, birinci kuvvetler için sebep veya engel rolü oynamakla kalmaz, aynı zamanda iki zıt şeyden birisini tercih edişimizin de sebebidirler. Çünkü irade, bir şeyi tahayyül veya tasdik edişimiz ile bizde meydana gelen istektir. Bu tasdik, bizim seçimimize bağlı değildir, hariçteki şeylerden bize ulaşır.” Bu konuyla ilgili yorumda bulunan Câbirî, ‘dış etkenler bir şeyi istememizde bizde arzu uyandırır ve bu arzu uyandığında bizde onu yapma kuvveti mevcut ise; yani hem bedenimizdeki sebeplilik hem de dış kuvvetlerdeki sebeplilik buna müsaade ederse, bizim bir şeyi yapmamızın mümkün hâle geleceği kanaatini taşır. Buna göre bedenlerimizdeki ve varlığımızdaki sebeplilik ile, alemdeki sebepliliğin uygunluğu kaza ve kader halini alır. Bu konuda gaye ve intizam düşüncesine bağlı kalarak yorumda bulunan İbn Rüşd'ün alıntısına yer verilir: “Harici sebepler, yaratıcısının kendisi için takdir ettiği nizamı hiç ihlal etmeden belli bir sistem ve düzen üzerinde işledikleri gibi, harici sebeplere uygun olmadan meydana gelmeyen ve tamamlanmayan irade ve fiillerimizin de belli bir nizamda cari olmaları şarttır. Bunlar da belli vakitlerde belli miktarlarda meydana gelmektedir. Bunun şart olması şundandır: Fiillerimiz dışardaki bu sebeplerin sonuçlarıdır. Belirlenmiş,

⁹⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 239.

hesaplanmış ve sınırlanmış sebeplerin sonucu olan her şeyin de, zorunlu olarak, belirlenmiş, hesaplanmış ve sınırlanmış olması gerekir. Böyle bir ilişki, sadece fiillerimiz ile haricî sebepler arasında görülmez. Fiillerimiz ile Allah'ın bedenlerimizde yarattığı dahilî sebepler arasında da bu irtibat bulunmaktadır. Dahilî ve haricî sebeplerde bulunan ve yok edilemez olan bu belirli nizam, kaza ve kaderdir.”¹⁰⁰

Endülüs tecrübesinde merkezî konumda yer verilen İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu görüşlerinin yeni bir Kelâm epistemesi olarak okunması mümkündür. Câbirî tarafından yapılan İbn Rüşd okumasını genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Endülüs mirası içerisinde Câbirî'nin önem verdiği diğer önemli isim ise Şâtîbî'dir. Fakat Şâtîbî'ye geçmeden evvel, Câbirî'nin İbn Rüşd çizgisinde olduğunu iddia ettiği sürpriz bir isimle karşılaşırız: İbn Teymiyye.

Câbirî, Burhani düşüncenin izlerinin farklı şartlar ve tarihi koşullar altında bulunan İbn Teymiyye'de de görüldüğü iddiasındadır: “Sarih-selefcî Hanbelî eğilimiyle beraber, İbn Rüşdcü-İbn Hazmcı tefekkür tarzının, onun düşüncesinde de açık bir şekilde etkin olduğunu görmekteyiz.” Câbirî, İbn Hazmcı düşünce tarzının izlerinin İbn Teymiyye'de de görüldüğü iddiasındadır. Bu konuda icma örneğini vererek, ikisinin de aynı kanaatte olmalarına dikkat çeker. Kelâm ilminde de İbn Rüşd'ün düşünce yapısına benzer bir zihne sahip olduğunu belirten Câbirî, bu konuda onun da cevher-i fert görüşünü reddedişini örnek olarak gösterir. Bu noktada onun şu görüşlerini alıntılar: “Kelâmcıların tabîî ilimler hakkında söyledikleri şeylere gelince; filozofların bu meseledeki görüşleri, kendilerine karşı çıkan kimselerinkine nazaran daha doğru olabilir. Çünkü kelâm alimlerinin çoğunun bu mesele hakkındaki görüşleri, hiçbir bilgi, düşünce ve şer'î dayanağa dayanmaz.” Câbirî, sebeplilik meselesinde de İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd ile aynı kanaatte olup, sebepliliği inkar edenlere karşı çıktığı bilgisini verir: “...Melekeleri ve tabiatları inkar eden bu insanlar, aynı zamanda sebepleri de inkar etmektedirler ve ‘Allah onların indinde yaratır,

¹⁰⁰ Câbirî, a.g.e., s. 663; İbn Rüşd, a.g.e.,s. 240-241.

onlarla değil' derler. Âdeta, Allah ekmekle doyurmaz, suyla içirmez, ekini suyla yetiştirmez, onun katında yapar, onlarla değil derler. Bu insanlar, sarih akla ve duyular aracılığıyla gelen bilgilere muhalif oldukları gibi, açık bir şekilde Kitab'a, Sünnet'e ve Selefin icmasına da muhaliftirler.”¹⁰¹

Tabii bu noktada belirtmek gerekir ki Câbirî, İbn Teymiyye'nin tam anlamıyla İbn Hazm-İbn Rüşd düşünce çizgisinde bulunduğu kanaatinde değildir. Arada geniş bir ayrılığın da bulunduğu farkındadır. İbn Teymiyye hakkında müellifin görüşlerine kısa bir parantez açtıktan sonra, tekrar Endülüs mirasına dönebiliriz. Bu noktada üçüncü kritik isimle karşılaşırız: Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnatî eş-Şâtıbî...

3.1.3. Şeriâtın Maksatlarından Hareket: Şâtıbî

Muhammed Abid el-Câbirî, Şâtıbî'yi İbn Rüşd ve İbn Hazm çizgisinde kabul eder ve İslam düşünce tarihinde son derece önemli bir şahsiyet olmasına karşın, gereken değerin verilmediğini düşünür. Ona göre Endülüs mirasında İbn Rüşd felsefe alanında, İbn Hâldun Arap-İslam kültür tarihi alanında Arap-İslam düşüncesinin zirvesini temsil etmekte iken Şâtıbî de usul-i fıkıh alanında ulaştığı zirveyi temsil etmektedir. Belirtmek gerekir ki bütün bu isimleri Câbirî, Endülüs tecrübesini temsil etmelerinden dolayı önemsemez; onun için asıl önemli olan “onların aynı seviyede rasyonalist olgunluk içinde olmaları; yani akılcı yenileme ve yaratıcılık alanında aynı derecede bulunmaları”dır.¹⁰²

Câbirî, Şâtıbî'nin entelektüel derinliğine çok önem verir. Onu okuyacak kimsenin belli bir ilmî birikimi olması gereklidir. İkinci olarak ise Câbirî'ye göre okuyucu, Endülüs tecrübesi olarak nitelediği zihin yapısı ve dünya görüşü hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Entellektüel derinlik sahibi olmakla nitelediği âlimin, okuyucuda uyandıracığı ‘sanki çağdaş bir âlim tarafından yazılmış’ hissini şaşırtıcı olacağına dikkat çeker. Çünkü ona göre,

¹⁰¹ Câbirî, a.g.e., s.664

¹⁰² Câbirî, a.g.e., s. 665.

Şâtıbî'nin söyleminde çağdaş filozofların söylemindeki şeyin aynısını bulacaktır.¹⁰³

Câbirî'nin Şâtıbî'yi bu kadar önemseme nedeni, onun, Şâfiî'nin yapmış olduğu Usul-i Fıkıh kurallarının belirlemesinden asırlar sonra, buna itiraz ederek, Aristo'nun koyduğu esaslara yani burhâni dünya görüşüne dayanarak yeni bir fıkıh usulü belirlemeye çalışmasından kaynaklanır. Onun usulde tamamıyla yeni bir söylem oluşturma çabalarında izlediği yolun üç adımda gerçekleştiğini belirtir. Bunlar, tümdengelim (veya cami kıyas); tümevarım ve şeriatın maksatlarını dikkate alma olarak sıralanır. Câbirî, Şâtıbî'nin çabalarının burhâni yanını ortaya koymaya gayretindedir. Ona göre “bu söylemin esasını ‘her şer’î delil, iki öncül üzerine kuruludur’ oluşturmaktadır; birincisi; duyular, akıl, ya da akıl yürütme ile zaruri olarak sabit olan nazarî/zorunlu öncüdür. İkincisi ise nakli öncüdür. Bu da Şâri’den sahih bir nakille sabittir. Birincisi her cüz’i şeydeki hükmün illetini tespite yöneliktir. Bu küçük önermedir. İkincisi ise bizzat şer’î hükmün kendisine yöneliktir. Bu da kendi nev’inden olan bütün cüzleri kapsar. Bu da büyük önermedir.”¹⁰⁴

Şâtıbî'ye göre bütün şer’î deliller iki mukaddime üzerine kurulurlar:

- a) Birincisi hükmün dayanağının (menât) tespitine yönelik iş.
- b) Bizzat hükmün kendisine yönelik iş.

Birincisi nazarîdir (fıkrî). Burada nazariden kasıt, naklî olmayan demektir. Zorunlu olarak tespit edilmiş olması ile fikir ve düşünce yolula tespit edilmiş olması arasında fark yoktur. Bu durumda burada nazarî ile, zarurînin karşılığı kastedilmemektedir.

İkincisi ise naklîdir. Bu husus her şer’î talep konusunda gayet açıktır; hatta aynı durum aklî ve naklî diğer konularda da geçerlidir.¹⁰⁵

Câbirî tarafından bu şekilde açıklanan Şâtıbî'nin kullandığı bu ilk metodun tümdengelim metodu olduğuna dikkat çekilir. Düşünürün kullandığı ikinci metot olarak tümevarım yönteminden bahseden Câbirî, büyük alimin

¹⁰³ Câbirî, a.g.e., s. 666.

¹⁰⁴ Câbirî, a.g.e., s. 667.

¹⁰⁵ Şâtıbî, *El-Muvafakât (İslami İlimler Metodolojisi)*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, C.III, s. 38.

burada yapmak istediğinin “şeriatın küllî esaslarını” veya “istikraî/tümevarımsal küllileri” ortaya çıkarmak olduğuna dikkat çeker.¹⁰⁶

Tümevarım, zihnin tikelden tümele gidiş yoludur. Bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir.¹⁰⁷ Câbirî'nin Şatîbî'yi burhâni düşünce sistemine dahil edişindeki en önemli hususlardan biri, onun tümevarım metodundan hareketle Kur'an'ı anlamaya çalışmasıdır. Câbirî, onun bunu yaparken, Kur'an'da bulunan tek tek hükümlerden hareket ederek, bu hükümler arasında ortak öncülü belirleyip, Kur'an'ın genel hedefini, maksadını ortaya koymaya çalıştığını; böylelikle de metnin dahha ziyade lafzına sadık kalmaktan çok manasını hedeflediğini iddia eder.

Bu iki metodu kullanmasının önemi, söz konusu metotların Câbirî tarafından çok önemsenen burhâni yöntemin unsurları olmasındandır. Ama onun asıl orjinal bulduğu husus Şeriatın maksatlarının belirlenmesine yönelik çabadır. Şafii ve sonrası alimlerinden epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmekle nitelediği Şâtîbî'nin, şeriatın maksatlarının nasıl belirlendiği noktasında izlediği yol dikkate değerdir. Câbirî, Şatîbî'nin fıkhı, zanna değil de-bu görüşü Şâtîbî'ye atfeder- burhâna, yani kesinliğe dayanan bir ilim elde edilecek şekilde yeniden yapılandırmak istediğine dikkat çeker. Bu husus önemlidir. Şâtîbî, burhâni bilginin şartlarını üçle sınırlamaktadır ve ona göre bunların hepsi de şeriatta/fıkıhta bulunmaktadır. Bu şartların ilki genellik ve sürekliliktir. Cabiri, söz konusu şartın şeriatta bulunduğu düşüncesine hâkim olan Şâtîbî'nin konuyla ilgili yorumunu şöyle ortaya koyar: “Farz kılınan hiçbir amel veya mükelleflerce yapılması istenen hiç bir eylem ya da kaçınma yoktur ki, şeriat o amel üzerinde fert fert ya da genel olarak hâkim bulunmasın”. Bunun anlamı şeriatta va'z edilen hiçbir hüküm yalnızca belli ve özel bir durumla sınırlı değildir; mutlaka genele yöneliktir. Süreklilik ile kast edilen ise, genel hükümlerin belli bir zaman-mekânla sınırlandırılmayacağıdır.

Burhani bilginin ikinci özelliği olarak sunulan “sürekli sabit kalmak” hususunda Câbirî, Şâtîbî'nin şu yorumuna yer verir: “Şeriatın sebep diye

¹⁰⁶ Câbirî, a.g.e., s. 667.

¹⁰⁷ Necati Öner, Klasik Mantık, Vadi Yayınları, Ankara 2009, s.176.

tespit ettiği şey, sebep olarak kalır; şart dediği şarttır, vacip kıldığı şey sürekli olarak vaciptir; mendup kıldığı şey ebedî olarak menduptur. Bütün hükümler bu şekildedir; hiç birisi yok olmaz veya değişmez.” Burhâni bilginin üçüncü özelliği ise, hâkim konumda olup, başka bir şeye tâbi veya boyun eğmemesidir. Bu ilkenin anlamı “ilmin, kendisine layık karşılığın gerçekleşeceği bir ameli gerektirmesidir. Bunun için şeriat ilimleri bir amel gerektirir veya bir amele götürür. Bunun ötesinde bir şey yoktur. Herhangi bir amelde, şeriata hakim olabilecek bir özelliğin bulunması mümkün değildir.” Bütün bu üç maddenin şeriatta karşılıklarının bu şekilde tayin edilmesinden hareketle, şeriatta burhanî ilmin şartlarının mevcut olduğunu belirten Câbirî, bu yüzden Şâtîbî’nin, ‘şeriat ilminde kesinliğin bulunduğu’ kanısına ulaştığını belirtir. Bu noktada o, Şâtîbî’nin ‘şeriat’ın her ne kadar va’z edilmiş bir ilim olsa da, bazen vaz’î ilimlerin kesinlik ifade etmede aklî bilgiler konumuna yükseldiği’ görüşüne yer verir. Bunun sebebi ise, -şeriat ilminin aklî ilimler derecesinde kesinlik taşımasının- şeriat ilminin dağınık unsurlarını sisteme kavuşturan kuşatıcı bir tümevarımdan elde edilmesidir. Câbirî, bu konuyu Şâtîbî’den yaptığı alıntıyla daha iyi açıklamak istemiştir: (Şeriatta dağınık halde va’z edilmiş unsurlar tümevarım yoluyla belli bir sisteme kavuşturulduktan sonra) “küllîler hakkında, akılda sürekli, genel, yok olmayan ve değişmeyen, tâbi olan değil hâkim olan bir yekûn oluşmaktadır. Bunlar da aklî küllilere ait özellikleridir. Akli küllîler de varlıktan çıkartılmıştır. Varlık ise vaz’îdir, aklî değildir. Yani varlık, aklın bir ürünü değildir. Aklın küllîleri bu yönüyle şeriatın küllîleriyle eşit olmuş olur.”¹⁰⁸

Bu noktada konuyu biraz toparlamamız gerekirse Câbirî açısından Şâtîbî’nin önemi, onun daha önce fıkıh usulünde yeterince ağırlık verilmemiş ve ön plana çıkarılmamış olması açısından ‘Şeriatın maksatları’ konusuna eğilmiş olmasından kaynaklanır. Şâtîbî’yi burhâni bilgi sistemine dahil etmeye iten etken ise, onun şeriat ilminde kesinliğe ulaşacak bilgiyi sağlama çabasında burhâni yöntem olan câmi kıyas ve tümevarım metotlarından hareket etmesidir. Ayrıca önemli bir noktada burhani düşünce için kritik bir

¹⁰⁸ Câbirî, a.g.e., s. 669.

kavram olan küllîler probleminden hareket etmesidir. Şeriatıta her ne kadar hükümler ilk bakışta cüz’i konulardan hareketle konmuşsa da, bunların arkasında mevcut olan küllî ilkeler vardır. Şâtıbî, bu ilkeleri tespit etmiş ve çalışmıştır. Yukarıda yer alan paragrafta, Şâtıbî’nin, oluşturduğu metodun kat’ilik taşıdığı iddiasının delillerine yer verildi. Belirtmek gerekir ki Şâtıbî ağırlıklı olarak usul-i fıkihta gerçekleştirmeyi hedeflediği düşünceleri ile ön plana çıkmıştır. Fakat onun hedefini yalnızca hukuk ilmi ile sınırlamak muhtemelen doğru olmayacaktır. Bu noktada Câbirî, özellikle Fahredin er-Razi ve başka Eş’ari Kelamcılar tarafından kabul edilen “Allah’ın hükümlerinin kesin olarak illetli olmadığı” görüşüne karşı çıkması açısından Şâtıbî’nin çabalarını önemser. Şâtıbî, “itimat edilecek şey, Razi’nin ve başkalarının itiraz edemeyeceği bir tümevarım ile şeriatı incelediğimizde, onun hükümlerinin kullarının maslahatları için konulduğunun ortaya konulmasıdır”¹⁰⁹ diyerek açık bir şekilde Allah’ın koyduğu hükümlerin arkasında mutlaka bir illet bulunduğu görüşünü savunmaktadır.

Şâtıbî tarafından ortaya konulmaya çalışılan Şeriatın maksatlarını, ‘Şârî’ye kastına yönelik’ ve ‘mükellefin kastına yönelik’ olmak üzere iki temel sınıfa ayıran Cabirî, Şariin kastının dört türlü olduğunu belirtir.

Buna göre ilk maksat Şarî’in şeriatı ilk olarak vaz’etmesindeki maksadıdır. Bu noktadaki küllî kaide, şeriatın, kulların dünya ve ahiret maslahatlarının korunması için vaz’ edilmiş olduğudur. Câbirî, bu maslahatların da ‘zaruriyyat, hâciyyât ve tahsiniyyat’ olmak üzere üç kısım olduğunu belirtir. Zaruriyyat; din ve dünya maslahatlarının gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan şeylerdir; bunlardan biri olmazsa çok ciddi sıkıntılar doğar ve açık bir hüsrân yaşanır. Câbirî, zaruri olan şeyleri din; nefis; nesil; mal ve akıl olarak sıralar. Bunların korunması zorunludur. Hâciyyat ise, “karşılaşabileceği sıkıntılardan dolayı Ramazan gününde orucun bozulmasına müsaade edilmesi gibi, sıkıntı ve zorluk anlarında müsamaha gösterilen durumlardır. Tahsiniyyat’ı ise, iyi adetleri benimsemek ve seçkin akılların çirkin gördüğü kötü hallerden sakınmak olarak aktaran Câbirî, bu üç şeyin

¹⁰⁹ Câbirî, a.g.e., s. 670.

şeriatın maksatları ve küllî ilkeleri olduğunun nasıl bilindiği –aklî delille mi yoksa naklî delille mi?- konusuna dikkat çeker. Şâtıbî'nin konuya dair cevabının aklî değil, naklî delille ispatlandığı yönünde olduğunu belirten Câbirî, burada ilginç olan bir hususa işaret eder. Şâtıbî, bu ilkelerin naklî olduğunu söylemektedir ama bunları naklî kılmaya yol açan nass, icma' veya kıyas ile sabit olmaları değildir. Şâtıbî açısından söz konusu ilkelerin naklî olması “şeriatın tümevarım ile incelenmesi, küllî ve cüz'î tüm deliller ve bunların içerdiği genel ilkeler üzerinde fikir yürütmek ile” gerçekleşmiş olur. Buradan hareketle Câbirî, kulların maslahatlarını korumaya yönelik hükümlerin tümevarım ile incelenmesi sonucu, bunların maksatlarının zarurî, hacî ve tahsinî maslahatlardan ibaret olduğunun görüleceği yorumunda bulunur.¹¹⁰

Şeriatın maksatlarında Şârii'n kastını teşkil eden ikinci önemli maksat olarak “şeriatın muhatabın anlaması için vazolunmasındaki gaye”ye yer verilir. Şâtıbî açısından ileri sürülen bu küllî kaidenin anlamının, şariin insanlar için bir şeriat vaz' ettiği zaman, bunun onların anlayacağı şekilde bildirilmiş olması gerektiğidir. Buna göre Kur'an belli bir dilde indirilmiştir. Arapça olarak indirilen şeriat, ümmî bir topluma gelmiştir. Buradan hareketle Câbirî, o toplumun kültüründe olmayan şeylerin onlara izafe edilmesinin yanlışlığına dikkat çeker. Kur'an'dan ve Hadisten o dönem Arapların aşına olmadıkları bilgi ve anlamları çıkarmaya yeltenmememiz gerekmektedir. Câbirî, Şâtıbî'nin Arapların ve İslam şeriatının ümmî oluşunu vurgulayarak ulaşmak istediği sonucu şöyle özetler: “Şeriatın anlaşılmasında ve Kur'an'ın yorumlanmasında bu ümmîlik çerçevesiyle sınırlı kalmak gerekir. Diğer taraftan da Arap dilinin ifade üsluplarında onların kullandığı şekil esas alınmalıdır. O halde Kur'an'da Arapların ümmîliklerinin seviyesinin üstünde bir takım ilim ve bilgileri araştırmamız düşünülemez ve caiz görülemez.”¹¹¹

Üçüncü tür maksat olarak, Allah'ın şeriatı kulların gereğiyle mükellef tutulmaları için vaz'etmesi ileri sürülür. Bu konu ile ilgili öne sürülen küllî kaide ise “mükellefin takati üstünde olan bir şeyin yükümlülük

¹¹⁰ Câbirî, a.g.e., s. 672.

¹¹¹ Câbirî, a.g.e., s. 675.

konusu yapılmasının, her ne kadar aklen mümkün olsa da, şer'an caiz olmadığıdır.” Bu maddenin görüldüğü üzere bizzat Kelâmi bir konu olan Allah'ın kullarına gücünün üstünde bir şey yükleyip yükleyemeyeceği hususunda olduğu açıktır.

Şâtîbi tarafından ileri sürülen Şariin kasdına dair yapılan maddelendirmenin sonuncusu olarak “Şariin mükellefin şariat hükümlerinden yükümlü tutulmasındaki maksada” yer verilir. Câbirî bu hususun ise iki çeşit olduğunu belirtir: “Birincisi, kendisinde mükellefin bir payının bulunmadığı maksatlardır. Bunlar bütün dinlerde dikkate alınan zaruriyattır. Zaruri olmaları itibarıyla, bunlarda mükellefin hiçbir müdahalesi yoktur; çünkü bunlar genel anlamdaki maslahatları korumaktadırlar. İkinci unsuru oluşturan tâbi maksatlar ise, “mükellefin tarafının gözetildiği maksatlardır. Bunlar sayesinde, arzularına ulaşmak, mubahlardan yararlanmak ve zararlı şeylerden kaçınmak gibi insan tabiatının gerektirdiği şeyler gerçekleşir.”¹¹²

Buraya kadar alıntılarla ortaya koymaya çalıştığımız Şâtîbî'nin ortaya koyduğu metodu hakkında Câbirî'nin önemli yorumlarından birisi, düşünür tarafından daha önce beyâni bilgi sisteminde yer almayan üç yaratıcı unsurun mevcut olduğu yönündedir. Câbirî'ye göre, Şâtîbî'yi beyân alimlerinden ayırıp, yaratıcı bir düşünür haline getiren bu unsurlar “maksatlar (mekasid) kavramı, küllî kavramı ve sentezci yöntem”dir. Gene ona göre, İmam Şafii'den Gazzali'ye kadar usul yöntemi neredeyse bütünüyle “şariatın maksatlarından yüz çevirerek, “anlamları lafızlardan elde etmek”le meşgul olmuştur. Bunun yanısıra küllî kavramı, beyâni bilgi alanında tamamen meçhul bir kavramdır. Hatta, geçen bölüm işlenirken ortaya konduğu üzere, Câbirî, küllîler kavramının olmamasının Kelâm'da hâller probleminde yol açtığını söyler. Bu açıdan Şâtîbî'nin ağırlık verdiği küllî kavramı son derece önem arz eder.¹¹³

İslam düşüncesinin ihtiyaç duyduğu yeniden yapılanmanın ancak kendi mirasındaki bilgi sistemlerinin yeniden düzenlenmesi ile gerçekleşeceğini düşünen Câbirî için yapılması gereken Beyâni bilgi

¹¹² Câbirî, a.g.e., s. 677.

¹¹³ Câbirî, a.g.e., s. 678.

sisteminin, burhân üzerinde yeniden yapılandırılmasıdır. Bu ideali gerçekleştirecek gerekli birikimi Endülüs tecrübesinde bulan Câbirî özellikle üç isim üzerinde ağırlıklı olarak durmuştur. İbn Hazm, İbn Rüşd ve Şâtibi. Ayrıca İbn Haldun'un tarih ilminin yenilenmesi için bu ilmin burhan üzerine tesis edilmesi gerektiği iddialarına yer vermektedir. Fakat çalışmamız açısından bu konuyu hariç tuttuk. İbn Rüşd'ün Kelâm eleştirileri oldukça yankı bulmuştur. Şâtibî'nin usul ilminde gerçekleştirmeyi hedefledikleri de aynı şekilde İslam düşüncesinde dikkate değer görülmüştür. Câbirî üzerinden yapılan okuma sonucu şunu söyleyebiliriz ki, Şâtibi'nin ortaya koyduğu dört unsur İslam düşüncesi alanında yaratacağı etkiler açısından dikkate değerdir. Bu dört unsuru maddeleyerek izah edecek olursak, ilk karşımıza çıkan şeriatte yalnızca cüz'i olarak vaz'edilmiş hükümlerin olmamasıdır. Esas önemli olan, bu cüz'i hükümlerin altında yatan evrensel, küllî ilkelere ulaşmak ise, şeriatî tümevarım metodu ile incelemekle olur. Benzer bir teklifi çağdaş İslam düşünürlerinden Fazlur Rahman, Kur'an'ın tek tek hükümleri üzerine değil de, bütüncül olarak ele alınması sonucu Onun ruhuna vakıf olmakla hükümler vermenin daha Kur'anî bir yaklaşım olacağı şeklinde sunmuştur.

Şâtibî'nin dikkat çektiği diğer bir nokta, Kur'an'ın indiği toplumun dilini ve ümmî olmalarından hareketle onların kendi ümmî kültürlerini dikkate alması iddiasıdır –ki bu Kur'an'a söylettirilmeye çalışılan bilimsel tefsir çalışmalarında örneklerini görebileceğimiz pek çok unsurun önünü kesecek niteliktedir.

Şariin koyduğu hükümlerin insanların hayatlarında canlı bir karşılığı olduğu; onları çeşitli durumlardan korumaya yönelik maksatlara haiz olduğu iddiası da önemli bir husustur. Gene bu hususa benzer, Allah'ın insanın gücü üstünde yük yüklemesinin aklen mümkün olsa da, hakikî anlamda yaşanmayacağı iddiası ise, yeni bir Kelâm anlayışı açısından Allah-insan ilişkilerini farklı bir düzleme oturtabilecek niteliktedir.

Câbiri, İbn Haldun'u da ekleyerek, beyanın burhan üzerine yapılandırılması konusunda dikkat çektiği isimleri sonlandırır. Câbirî tarafından İbn Haldun'un burhâni düşünce içerisinde konumlandırılmasının

nedeni, büyük âlimin tarih ilmine yaklaşımındaki farklılıktır. Söz konusu farklılık, tarihte yaşananları rivayet etme ile sınırlı olmayıp, yaşanan her olayın arkasındaki sebepleri; Câbirî'nin kullandığı ve burhâni düşünceye ithaf edilen kavram ile söyleyecek olursak “makasid”ları keşfederek bir tarih okuması yapmasıdır.¹¹⁴

Câbirî, Şatibi'ye kadar, İslam düşüncesinde hüküm çıkarma yaklaşımının, kıyasa dayanarak ayet ve hadislerdeki ‘lafızların istismarı’ ve ‘illetlerin keşfedilmesi’ şeklinde hâkim olduğu düşüncesindedir. Yani nassdaki hükmün illeri tespit edilerek hakkında nass bulunmayan olay ile karşılaştırıp illet benzerliği veya ayniliğe dayanarak hüküm verme. Ama Şatibi ile birlikte oluşturulacak yapıda nassların hikmet-i teşriyyesi veya makasid-ı şer'iyyesi göz önünde tutulacaktır.¹¹⁵ Kelâm ilminde, usul-i fıkıh ilminin etkisinin tarihteki etkisine bakıldığında, fıkıh ilminde Şatibî örneğinde oluşacak usul değişiminin, kelâmı da etkilemeyeceğini düşünmek yanlış olur. Bu açıdan Şatibi'nin çabalarını yalnızca fıkıh ilmini etkileyecek unsurlar olarak görmek eksik bir yaklaşım olacaktır.

Câbirî'nin oluşturmak istediği yeniden yapılanmaya kaynaklık eden önemli isimleri ve ortaya koydukları veriler bu şekildeydi. Bu haliyle çalışmamızın temel yapısını noktalamış bulunuyoruz. Gelecek bölümde söz konusu yeni bir epistemolojinin eleştiri-kritiği yapılacaktır.

¹¹⁴ Câbirî, a.g.e., s. 682. Ayrıca Câbirî'nin günümüzde Şatibi'nin ortaya koyduğu fıkıh usulünden hareketle şeriatın uygulanması konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı makalesine bakılabilir: Muhammed Âbid el-Câbirî, “Şeriatın Tatbiki Sorunu”, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 35-76.

¹¹⁵ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002, s. 127.

SONUÇ

Çağdaş Arap düşüncesi üzerine kapsamlı çalışmaları bulunan İbrahim Ebû-Rabî'ye göre, Câbirî'nin çıkış noktası metafizik ya da teoloji değil, felsefedir. O, Câbirî'nin, teolojinin sorunlarını yalnızca akli ve kültürü etkilediği ölçüde dikkate aldığı yorumunda bulunur: “Her ne kadar teolojiyi doğrudan mahkum etmese de, onun Arap rönesansını felsefeyle, özellikle eleştirel felsefeyle özdeşleştirilmesi, çağdaş Arap kültüründe entelektüel bir ortam olarak teolojinin yararlılığına kuşku düşürmektedir.” Bu yorum Câbirî'yi anlamamıza yardımcı olması açısından dikkate değerdir.

Bu çalışmada ilk olarak beyânî epistemolojinin yapısını irdeledik. Yukarıdaki yorumdan hareketle, beyânî düşüncenin Câbirî'nin dünyasında, kabaca teolojiye karşılık geldiğini söylemek yanıltıcı olmaz. Zira beyânî düşünce Kur'an ve Sünnet yani nass merkezli olması açısından teolojiyi ifade etmektedir. Nass merkezli bu sistemde, bilgiyi oluşturmada üç ana kavram çiftinin etkisi görülmektedir. Lafız/mana, asıl/fer' ve cevher/araz.

Lafız/mana kavram çiftinin, beyânî yapıdaki yansımada Câbirî'nin iddiası, manaya karşın lafızdan yana bir tavrın hâkim olduğudur. Arap-İslam düşüncesinde arapçanın dil yapısının hâkimiyeti, kelimelerin anlamlarının irdelenmesinde, manadan ziyade lafzın kullanımının etkin olma durumuna yol açmıştır. Lafız hep daha ön planda olmuştur. Elbette mananın da belli bir etkinliği vardır ama Câbirî'ye göre bu etkinlik, lafzın etkinliğinin gölgesinde kalmıştır.

Asl/fer', kavram çiftinde ise, Câbirî'nin ortaya koymaya çalıştığı, Arap-İslam düşüncesinde bilgi üretiminde direkt olarak saf akıldan hareket etme yerine, mutlaka bir asl'a (nass, icma vb) dayandırıldığıdır. Bir konu hakkında hüküm verilmesi için nass veya ümmetin icma'ı söz konusu olmalıdır. Burada Câbirî'nin sorguladığı en önemli husus icma' meselesidir. Câbirî, icma'ın İslam düşüncesinde bir kaynak olarak görülmesinin en önemli sebebi olarak, selefî otoritesini gösterir. Geçmişin otoritesi İslam düşüncesinde varlığı inkâr edilemez bir kaynak olarak görülmüştür ve hâlâ da öyle görülmeye devam etmektedir.

Beyâni dünya görüşünü tesis eden kavram çifti ise cevher/araz kavram çiftidir. Kelâm ekollerince benimsenen ve İslam düşüncesine dahil edilen bu kavram çiftinin, en önemli etkisi, sebeplilik fikrinin İslam düşüncesinde göz ardı edilmesine yol açmasıdır. Evrende her şey birbirinden ayrı hallerde bulunan en küçük parçalar tarafından meydana gelmektedir. Bu en küçük parçaların birbirleriyle ilişkileri yoktur. Her bir cevher-i ferd müstakil halde vardır ve birinin varlığı diğerinin varlığında etki sahibi değildir. Birbirinden ayrı olan bu cevher-i ferdler, her an yeniden yaratılan arazlar sayesinde vücut bulurlar. Bu şekilde bir ayırımın, Allah'ın kudret sıfatını ön plana çıkarma amaçlı olduğunu düşünen Câbirî, cevher/araz çiftinin sebeplilik olduğu kadar Allah-insan ilişkilerini belirleyen kader meselesini de etkilediği kanaatindedir.

Beyâni akıl, naslarla kurulan ilişki sonucu oluşturulmuştur. Câbirî, naslarla kurulan ilişkinin tabiat ve tabiat olaylarıyla ilişki kurma gibi olmadığını; insan aklının tabiat ve tabiat olaylarıyla ilişkisinde sonsuza kadar ilerleme ve gelişme imkanı bulabileceğini düşünür. Buna karşın, dilsel ve dinî naslara hükmeden kurallardan çıkarılabileceklerin sınırlı olduğunu ve dolayısıyla ilerlemeye imkân tanımayacak bir anın kaçınılmaz olduğunu belirtir. Arap-İslam kültüründe yaşananın bu durum olduğuna inanır.

Beyâni düşüncenin dikkate almadığı tabiat olaylarıyla ilişki kurma yönteminin, burhâni düşüncenin temel yapısını teşkil ettiğini belirten Câbirî, bugün beyâni düşüncenin içinde bulunduğu çıkmazın, burhâni düşünce ile kurulan ilişki sonucu sonlanacağına inanır. Câbirî'nin zihin dünyasında burhân, felsefeyi temsil etmektedir. Ona göre, din ile felsefenin arasında bir birliktelik kurmak, kavramlarının karmaşasına yol açacaktır. Din ve felsefe ilişkisi karşısında sergilenmesi gereken duruş, her iki yapının birbirinden ayrı olduğunu, buna karşın birbirlerini dışlamadıklarını bilmekten ibarettir.

Burhâni düşünce, Aristo'nun tabiat ilmini esas almasıyla Yunan düşüncesinde vücut bulmuş bir yapıdır. Câbirî'yi burhâni düşünceden yana tavır almaya sevk eden ilk husus, burhani düşüncede 'bir şeyi bilmek, o şeyin nedenlerini bilmekle olur' anlayışının mevcudiyetidir. Câbirî için nedensellik vazgeçilmez bir husustur. Sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kabul

etmeyip bir ‘âdet’ olarak görmek, İslam düşüncesinde bilimin gelişmesinin önündeki en önemli etken olarak görülmüştür. Oysa sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu bilmek, bilim üretilmesinde atılacak ilk adımdır.

Câbirî, beyânî düşüncede, cevher-i ferd teorisinden hareketle geliştirilen, Allah’ın varlığını ispat için kullanılan hudûs delili yerine; varlıklar arasında bir düzen/intizam olduğu, tabiattaki her şeyin belli bir sebep-sonuç ilişkisinden hareketle vücûda geldiğini esas alan İbn Rüşd’ün inayet ve ihtira delillerini tercih eder.

Burhâni bilgi sistemi, varlıkların tümeller şeklinde kategorilendirildiği Aristoteles’in mantık ilmini esas almaktadır. Burada bilginin üretimi, öncüllerden hareketle sağlanmaktadır. Beyânî düşüncede kıyasuş-şahid ale’l gaib yönteminde, tikeller arasında yapılan kıyasa karşılık, burhâni düşüncede bilgi tümevarım (camî kıyas) metodu ile gerçekleşmektedir.

Tümevarım ve nedensellik. Câbirî’nin, yeni kelâm epistemolojisi için esas sayacağı iki unsurdur. Tabiat sisteminde sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu mevcudiyetine inanma, insanın tabiatı anlamasına ve yorumlamasına yol açan en önemli etkidir. Bir olayın arkasında hangi sebeplerin olduğunu bilmek, tekrarlanması karşısında insana nasıl davranması gerektiğini gösterir. Nedensellik, deneye ve gözleme dayalı bir ilim anlayışının yerleşmesine yol açar. Ayrıca, Allah-insan ilişkisi açısından bakıldığında, Allah’ın kudretinden yana tavır alan tutumun değişmesine, insanın kader karşısında sorumluluk sahibi olmasına yol açar.

Tümevarım metodunun, özellikle Kur’an’ın anlaşılmasında merkezî bir yeri vardır. Kur’an’ı anlamada lafız-mana odaklı beyânî düşünceye karşın, burhâni düşüncede esas olan, kelimenin anlamının, bütün Kur’an içerisinde o kelimenin hangi anlamlarda kullanıldığından hareketle belirleneceğidir.

Câbirî, klasik kelâmı, Allah’ın varlığını ispat için kullanılan hudûs delili yerine inayet ve ihtira delilinin kullanımını önerir. Bu durum nedensellik olgusunun yerleşmesine yol açacaktır. Sebep-sonuç ilişkisinin hâkim olduğu zihin dünyasında Allah-insan ilişkisi yeniden düzenlenecektir. Gene bu anlayış, insanın tabiata bakışını tümüyle değiştirecektir.

Kelâm'da bilgi üretimi için kullanılan istidlal metodu olan kıyas yerini tümevarım metoduna bırakacaktır. Aslında bu metod kelâm ilminde belli noktalarda kullanılmaktadır. Câbirî, klasik kıyas metodunun en önemli problemiğinin gaib ve şahit/ ontolojik olarak birbirinden tamamen farklı iki unsur arasında yapılması olduğunu düşünür. Bu problemi aşmak için, varlıkların kategorilendirilmesi tekrardan ele alınmalıdır. Kelâm ilminde varlıklar ma'lum kategorisi altında sıralanmıştır. Bu ise kelâm ilminin yapısını, içinden çıkılmayacak bir duruma sürüklemiştir. Varlıkların Aristoteles'in sunduğu kategoriler şeklinde ele alınması, kıyasın ancak tümellerin kendi aralarında gerçekleşmesi vb. hususlar, kelâmda bilgi üretiminin yönünü değiştirecektir.

Genel olarak bu şekilde görüşlerini özetlemekle yetindiğimiz Câbirî, bugün İslam düşüncesi üzerine çalışma yapan zihinlerin kayıtsız kalamayacağı bir isimdir. Çalışmaları, hemen bütün İslam coğrafyası üzerinde dikkatle okunmakta, yorumlanmakta ve eleştirilmektedir. Bu çalışmanın sınırları, söz konusu eleştirileri bünyesine dahil etmeye imkân tanımamaktadır. Burada yalnızca Ali Harb, George Tarabişi gibi, Câbirî'nin iddialarına yönelik ciddi tenkitlerde bulunan düşünürlerin isimlerine yer vermekle yetinebiliriz. Ona yönelik en önemli tenkit noktası ise, kurguladığı bu yapı içerisinde, irfâni düşüncüyü aklı âtıl bırakan bir yapı olarak mahkum etmesi ve sistem dışı bırakmasıdır. Bu konuda Türkiye'de Recep Alpyağıl'ın çeşitli makaleleri bulunmaktadır.

Câbirî, pek çok açıdan tartışılabilir da, gözardı edilmesi mümkün olmayan fikirlere ve iddialara sahiptir. Modern dünyada kelâm ilminin tarihteki görkemli ve merkezî rolünü yeniden oynaması için ileri sürülen pek çok model gibi, Câbirî'nin bu önerisi de değerlendirilmeyi ve dikkate alınmayı hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulcebbar, Kadı, *El-Muhit bi't-Teklif*, Dar'ul Mısriyye, Kahire 1965.

Abdulcebbar, Kadı, *Müteşabihu'l Kur'an*, Thk: Adnan Zerzur, Daru't Turas, Kahire 1969.

Abdulcebbar, Kadı, *Şerhu'l Usulu-l Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988.

Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet yayınları, İstanbul 1983.

el-Acem, Refik; Halidi, Abdullah ve Ziynati, George, *Mevsuati-Keşaf Istilahati'l fünun ve'l ulum*, Mektebetu Lubnan Naşirûn, Beyrut 1996.

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Açıkgenç, Alparslan, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İsam yayınları, İstanbul 2006.

Adanalı, Hadi, “Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması”, *İslamiyat dergisi*, S.II, Ankara 2004.

Adamson, Pete ve Taylar, Richard C., *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2008.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik yayıncılık, Ankara 1992

Akkuş, Süleyman “İbn Haldun'un Kelâm ilmine yaklaşımı ve yönelttiği eleştiriler”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, (Çevrimiçi) <http://www.usuldergisi.com/img/1341411952013.pdf> 8/Aralık/2013

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İz yayıncılık, İstanbul 2006.

Aktay, Yasin, *Aklın Sosyolojik Soykütüğü*, Toplum ve Bilim, No.82, 1999, (Çevrimiçi) <http://www.mehmeteminakin.com/html/modules/Dosyalar/pdfdosya/d39.pdf> 18 Aralık 2013.

Alpyağıl, Recep ,“Kur’an Yorumlarındaki Meşruyyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Câbirî Farklılığı” *Fark ve Yorum*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Atay, Hüseyin, “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”, *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1980.

Atay, Hüseyin, “Gazzali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelâm Araştırmaları* 1:2, 2003.

Aydın, Hüseyin, *Ebu'l Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.

Aydın, Hüseyin, “Akide İnşasında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, S.15, 2003.

Aydınlı, Yaşar, “Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel bir Bakış”, (Çevrimiçi)

http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02237/2004_4/2004_4_AYDINLIY.pdf 8 Aralık 2013

Azimli, Mehmet, *İbn Rüşd Çağında Endülüs*, (Çevrimiçi) <http://www.mehmetazimli.com/bildiriler/b7.pdf> 8 Aralık 2013.

Bağçeci, Muhittin, “Gazzalî'nin Kelam İlimine Verdiği Önem ve Kelâm Metodu”, *Erciyes ÜİFD*, 1989.

El-Bakillâni, Ebu Bekir Muhamme b. Et-Tayyib, *Et-Temhid*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1947.

Bilen, Osman, “Ebu Bişr ile Ebu Sa'id es-Sirafî arasında mantık ve gramer üzerine bir tartışma”, *İslamiyat dergisi*, S.II, Ankara 2004.

Bilen, Osman, “Mantık ile Gramer ilişkisi üzerine iki görüş”, D.E.U. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII-XIV, İzmir 2001.

Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhan*, Ötüken Yayınları; İstanbul 2013.

Boullata, Issa J. , “Kur'an'ın Retorik Yorumu: İ'caz ve İlgili Konuları”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 18, S.3, 2005.

el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli; Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

el-Câbirî, Muhammed Abid, *Kur'an'a Giriş*, Çev: Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2010.

el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi yayınları, Çev.İbrahim Akbaba, İstanbul 2001.

el-Câbirî, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

el-Câbiri, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, Merkezi Dırasatu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.

el- Câbirî, “Gazzali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, *AÜİFD Cilt XLIV*, 2003, S. 1.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.

el-Cuveynî, İmamı'l- harameyn Ebu'l-Meâli Abdulmelik, *eş-Şâmil*, Nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Umara Daru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut 1999.

Cürcanî, *Delâilu'l İcâz- Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Çapak, İbrahim, “Ebu Hamid el- Gazali'nin Mantık Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2003.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık-Kadı Abdulcebbar ve İnanç Sistemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

Çetin, Ali, “Beş Sanat ve Öncülleri”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Temmuz-Aralık 2011.

Dağ, Mehmet, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*; S.4, 1980.

Ebû-Rabi', İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Mana Yayınları, İstanbul 2005.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, “İmam Şâfiî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi”, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin rolü*; Haz:Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000.

Ebu Ridde, Muhammed Abdulhâdi, *İbrahim bin Seyyar en-Nazzam-Ârâuha'l Kelâmiyye ve'l Felsefiyye*, Kahire 1946.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2005.

Erkol, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2007.

Esen, Muammer, “Maturidi'nin bilgi kuramı ve bu bağlamda onun Allah, Alem ve Kader konusundaki görüşlerinin kısa bir tahlili”, *AÜİFD*. S. 2, 2008.

Esen, Muammer, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Farabi, *Kitabu'l Burhan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.

Gazzalî, *Tehafutu'l-Felâsife*, Nşr. Suleyman Dünya, Daru'l Maarif, Kahire 1966.

Gazzâlî, *el-Mustasfa/ İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev: Yunus Apaydın, Kayseri 1994.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.

Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002.

Gündoğan, Ali Osman *Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi*, (Çevrimiçi) <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-Dusunce-ve-Varlik-Iliskisi.pdf> 8 Aralık 2013.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1993.

Hallaq, Wael “Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?”, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Haz:Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000.

Hanefî, Hasan, *Kelâm İlminin Tarihselliği*”, *AÜİFD*,(XLV), 2004.

Hanefi, Hasan, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, çev. M.Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, S:XIII

İbn Hazm, *Usûl-i Din, Dinin Kaynaklarına bir Bakış*, İnsan yayınları 2010.

İbn Haldun, *Mukaddime II*, MEB Yayınları, İstanbul 1991.

İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru'l-Maarif, Kahire.

İbn Meymûn, *Delaletû'l-Hâirin*, Tahkik: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi 1974.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2012.

İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l- edille*, Haz: Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezi Dırasatı'l Vahdeti'l- Arabiyye, Beyrut 2001.

İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri (Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l- edille)*, Haz: Süleyman Uludağ; Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

Karaağaç, Hilmi *Hasan Hanefi'nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.

Karadaş, Cağfer, “İbn Hazm ve Eş'arîlik”, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu-Bildiri ve Müzakere Metinleri*; Ensar Yayınları, İstanbul 2010.

Karaman, Fikret, *Yeni Kelam ilmi düşüncesinin inşası ve Abdullatif Harputi'nin Rolü*, (Çevrimiçi) 25 Kasım 2013 <http://www.kelam.org/toplantilar/2004/fkaraman.pdf>

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Keskin, İbrahim, “Arap-İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânî/Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, *UÜİFD*, C.XIX S.I, 2010.

Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el- Câbirî'de Din Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Bursa 2009.

A.S.Kılavuz, A.S. ve Yücedoğru, T. ve Karadaş, C., *Kelam'da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Arasta Yayınevi 2003.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.

Koloğlu, Orhan Ş., “Ebu Haşim el-Cubbaî'nin Ahval Teorisi üzerine bazı mülahazalar”, *UÜİFD*, C.XVI, S. 2, 2007.

Koloğlu, Orhan “İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi”, *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu-Bildiri ve Müzakere Metinleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.

Koloğlu, Orhan, “İbn Hazm'da Kumûn ve Yaratma”; *Uludağ UİFD*, S.I, 2008.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz yayıncılık; İstanbul 2001.

Mantran, Robert, *İslamın Yayılış Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

Maşalı, Mehmet Emin, “İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum”, *UÜİFD*, C.17, S. 2, 2008.

Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, Haz. Fethullah Huleyf, Hicret Yayınları, İstanbul 1981.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara 2009.

Özdemir, Metin, “Kelâmî İstidlâlin Problematikliği”; *Cumhuriyet ÜİFD*, (Çevrimiçi) <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/317.pdf> 8/12/2013

Özerveranlı, M. Sait, *Kelâm'da yenilik arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.

Özerveranlı, M.Sait, “Son dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctima-i İlmi Kelam'ı”; *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 3, 1999.

Öztürk,Yener, *Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

er-Rummanî, Ebu'l Hasen Alî b. İsa, *en Nükt fi i'cazi'l Kuran*, (Kahire, Dar'ul Maarif, Selasu resail fi'l-icaz içerisinde)

Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.

Suyuti, *Kur'an İlimleri*, Haz: Subhi es-Salih, çev: M.Said Şimşek, Hibaş Yayınları.

eş-Şafîî, Ebu Abdullah Muhammed bin İdris, *Er-Risale*; Tahkik: Şeyh Halid el-Bâu'l Ammî, Dar'ul Kitab el-Arabi, Beyrut 2008.

eş-Şâfiî, Hasan Mahmud, *Kelâm'a Giriş*, Değişim Yayınları, İstanbul 2009.

Şatıbî, *El-Muvafakât (İslami İlimler Metodolojisi)*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, Haz:Süleyman Uludağ; Dergah yayınları, İstanbul 2010.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, 1981.

Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM yayınları, İstanbul 2010.

Türker, Ömer, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi" , *Sosyoloji Dergisi*, S: 22, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vil Maddesi", *DİA*, C.41.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Sarfe Maddesi", *DİA*, C.36.

ez-Zemahşeri, Ebul' Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Beyrut 1995.

