

GELECEK BİR GEÇMİŞ OLARAK İSLAM DÜŞÜNCESİ: MUHAMMED 'ÂBİD EL-CÂBİRİ'YE GÖRE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN YENİDEN YAPILANDIRILMASINDA İBN HAZM'IN ROLÜ*

Mehmet Ulukütük,

Doç. Dr., Bursa Teknik Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

ulukutuk27@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-9694-1344

Öz

İslam düşünce geleneğinin oluşumunda önemli rol oynamış tarihsel şahsiyetlerin günümüz sorunları için bir imkân olarak tasavvur edilip yeniden okunması dikkate değer bir noktadır. Bu nokta İslam düşüncesinin 'gelecek bir geçmiş' tasavvur edilebileceğini göstermektedir. Bu makalede çağdaş İslam mütefekkiri olarak M. Â. el-Câbirî (ö. 2010)'nin tarihsel bir sembol olarak İbn Hazm'ı nasıl okuduğu üzerine bir soruşturmayı amaçlamaktadır. Câbirî bir Mağribli olarak İbn Hazm'a özel bir önem vermektedir. İbn Hazm'ı, İbn Haldun, İbn Rüşd ve Şâtıbî ile birlikte okuyan Câbirî'ye göre mevcut okumalar İbn Hazm'ın gerçekte ne yaptığını, niçin yaptığını ve nasıl yaptığını anlama noktasında yetersiz kalmaktadır. Câbirî'ye göre şu ana kadar İbn Hazm zâhirîlik kategorisi bağlamında, akla karşıt bir konumda değerlendirilmiştir. Hâlbuki İbn Hazm, mezkûr Mağribli diğer mütefekkirlere ile birlikte Arap-İslam aklının krizi olan "atıl aklın" üstesinden gelme ve Arap-İslam aklını yeniden yapılandırmada hayati bir rol üstlenebilir. Arap-İslam aklına sonradan giren Hermetik irfâncılığı bütünüyle reddeden İbn Hazm, fıkhi bağlamda beyânı, felsefi temelde burhânî ve ideolojik duruş anlamında zâhirîliği mezcetmeyi amaçlamıştır. Söz konusu amaca matuf olarak Kelamcılarının cevher-i ferd teorisi üzerine inşa edilen ontolojilerini ve Fıkıhçıların fikhî kıyas üzerine inşa ettikleri metodolojilerini eleştirmiştir. Sonuç olarak Câbirî'nin okumasına göre İbn Hazm'ın yegâne hedefi beyânı burhân üzerine temellendirerek irfânı Arap-İslam aklından tamamen silmek ve sadece nasların zâhirine dayanarak eleştirel ve rasyonel bir zâhirîliği yeniden inşa etmektir. Makalemizde

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. **Geliş/Received:** 31 Temmuz/July 2020; **Kabul/Accepted:** 07 Eylül/September; **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020. **Atf/Cite as:** Ulukütük, Mehmet. "Gelecek Bir Geçmiş Olarak İslam Düşüncesi: Muḥammad 'âbid El-Câbirî'ye Göre İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılandırılmasında İbn Hazm'ın Rolü". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4036885>

Cābirī'nin İbn Hazm'ı neden farklı okuduğu sorgulanacak ve söz konusu farklı okumanın imkân ve sorunlarına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş İslam Düşüncesi, İbn Hazm, Cābirī, Beyān, Burhān, İrfān, Zāhirilik.

ISLAMIC THOUGHT AS A FUTURE PAST: THE ROLE OF IBN HAZM IN THE RECONSTRUCTION OF ISLAMIC THOUGHT ACCORDING TO MUḤAMMAD 'ĀBID AL-JĀBİRĪ

Summary

This article aims to investigate how MuḤammad 'Ābid al-Jābirī as a contemporary Islamic thinker read Ibn Hazm as a historical symbol. Jābirī, as a Maghribian (Moroccan), gives special importance to Ibn Hazm. According to Jābirī, who reads Ibn Hazm together with Ibn Khaldun, Ibn Rushd and Shatībī, current readings fall short of understanding what Ibn Hazm actually did, why he did it, and how he did it. According to Jābirī, until now, Ibn Hazm has been evaluated in a position contrary to reason in the context of the category of Zāhirism. However, Ibn Hazm, along with other Moroccan thinkers, can play a vital role in overcoming the crisis of the Arab-Islamic mind, the resigned reason [al-'aql al-mustaqīl] and reconstructing the Arab-Islamic mind. Ibn Hazm, who completely rejected the Hermetic illumination [irfāniyye], which later entered the Arab-Islamic mind, sought to exclude elucidation [bayān] in the fiqh context, demonstration [burhān] in the philosophical basis, and zāhirism in the ideological standpoint. For the purpose in question, he criticized the ontologies built on the theory of the individual substance and the methodologies that the Fiqh scholars built on the legal analogy. As a result, according to Jābirī's reading, the only goal of Ibn Hazm is to completely erase the lore from the Arab-Islamic mind by basing his brain on burhān and to rebuild a critical and rational zāhirism based solely on the appearance of the prophets.

However, Jābirī's reading of Ibn Hazm contains some problems. Jābirī describes Ibn Hazm as the anti-Mālikī but mentions Shātībī, who is a Mālikī, with him. He states that Aristotle reconstructed the universal mind of the burhān on the basis of the brain, but he names it as the analogy argument put forward by Aristotle, and rejects the analogy used by the fiqhs. He explains in detail in *The Formation of Arab Reason* and *Structure of The Arab Reason* that Ibn Hazm played a key role in recovering from the crisis of the Arab-Islamic mind and making a new beginning, but he does not say anything about Ibn Hazm's role in *al-Aklu's-Siyāsiyyu'l-Arabi*, *the Political Mind of Arab and the Aklu'l-Ahlākiyyi'l-Arabi* / *The Moral Mind of Arab*. He never mentions Ibn Hazm in an important book such as *Reconstruction in Contemporary Arab / Islamic*

Thought. It does not say anything about Ibn Hazm's book *The Dove Necklace* in relation to heretics and critical rationality. He does not in any way enter into, the issue of Ibn Hazm being the pioneer of the tradition of criticism of the Torah, which may be very useful for him, and in this context comparison of Ibn Hazm with Spinoza. As a person who can overcome all the crises in the Arab-Islamic mind, the question of where and which problem will be solved remains unknown. According to Cābirī, getting rid of the crisis in Arab-Islamic thought means actualizing our own modernity. Considering the deep ties of Zāhirism with Salafism, which means a radical criticism or even a rejection of modernity, how Ibn Hazm can play in building our own modernity? Instead of looking for the possibility of reading Ibn Hazm in his integrity, historicity and context and carrying this to the present day, how meaningful could it be in Ibn Hazm to highlight the aspects appropriate to his project and to hide the elements he does not want or want to see? What can it will be helpful that putting Islamic thought into the dilemma of the oriental Arab mind and the occidental Arab mind in the solution of today's problems? Why should we be deprived of the possibilities of the other by giving privilege to one geography, when it is possible to filter the common problems of the Maghrib and Meshrik Islamic thought through a deep analysis and criticism, and at the same time to seek common opportunities to solve today's problems?

The Moorish perspective plays a central role in Jābirī's reading of Ibn Hazm. If Ibn Hazm had been a thinker who was born and raised in Meshrik, he could easily be presented as a "mind and criticism devastating" according to Jābirī's method of reading Islamic thought. For, as in the example of Tarabīshī, Ibn Hazm could be described as a thinker who had hit rationality, tabooed nass, made criticism impossible and finished thinking. For Jābirī, Ibn Hazm is a valuable and important thinker in himself just because he is from Maghrib. To read and interpret a thinker according to his geographic region is to act on the assumption that truth belongs only to a center.

Since Jābirī targets wisdom as the other of the Arab-Islamic mind, he produces a perception that does not hesitate to use all thinkers opposed to wisdom as a tool for his own purpose. Doubts arise in our minds about what the thinkers, who are presented as models for this, actually say and think. Because he can see everyone who stands in front of the enemy as his friend in order to reach the goal of a provoked reading (attempt to purge wisdom from Islamic thought). Instead of reading the thinkers he uses to reach his goal as a whole, he naturally approaches them partially. If it does not work or distorts his

fiction in the moral and political context in which he uses it as a tool, epistemologically and methodologically, he passes them off in a deep silence.

In addition, Ibn Hazm's zāhirī approach, which Jābirī put forward as a seamless and unique model, is inherently self-contained, based on a static meaning mechanism that blocks dynamism in which the concepts of real time, space, reader and ideal time, place and reader exist together only in a marginalized state.

The meaning given in the time of the Prophet can become an object that loses its vitality by transforming into a mental being. From this perspective, contrary to Jābirī's fiction, Ibn Hazm makes a sense for the crisis situations of his own period, and stands as an obstacle to the solution of problems today.

In our article, it will be questioned why Jābirī reads Ibn Hazm differently and the possibilities and problems of this different reading will be discussed. In addition, criticisms of thinkers such as Corc Tarabishi and Ğulamhüseyn Dinani, Recep Alğyağıl, Burhanettin Tatar for Jābirī's reading of Ibn Hazm were included.

Keywords: Jābirī, Ibn Hazm, Beyan, Burhan, İrfan, Contemporary Islamic Thought, Zahirism.

Giriş: Gelecek Bir Geçmiş Olarak İslam Düşüncesini Okumak¹

Günümüzde düşünce mirasımızı, iz bırakmış önemli şahsiyetleri bugün nasıl anlayabiliriz? Kendileriyle aramıza, tarihsel, kavramsal ve epistemolojik ve hatta ontolojik mesafe girmiş mütefekkirleri, "şimdi", "burada" anlayabilmemizin nesnel imkânlarından söz edebilir miyiz? Eğer nesnel ve mutlak anlamadan söz etmemiz mümkün değilse, onları istediğimiz gibi yorumlamanın sınırsızlığından söz edebilir miyiz? Geçmişteki/gelenekteki bir düşünürü bugün anlamamız, saf öznel bilincimizin de ötesinde içinde yaşadığımız çağın bazı anlama/yorumlama kategorileri etrafında mı gerçekleşmektedir? Bu meyanda daha pek çok soru sorabiliriz, ancak modern zamanlarla birlikte geçmişimizi, geleneğimizi anlama ve anlamlandırma sorunumuzun varlığını göstermesi açısından bu sorular önem arz etmektedir. İslam düşüncesini geçmişte olmuş bitmiş mezarlık geçidi olarak okumak ile dinamik, akışkan ve bugünle irtibat noktalarını ifşa etmeye matuf bir okuma arasında temel bir fark söz konusudur. İslam düşüncesi araştırma sahasının günümüz açısından mümkün bir yeniden okumaya izin vermesi, tabiatıyla İslam ve düşünce kavramlarını tamamlayan tarih kavramına dinamik bir mana atfetmekle ilgilidir. Eğer tarihten gerek oluşu gerekse gelişmesi bakımından biricik, tamamen kendine özgü, hiçbir yönüyle tekrarlanamayacak ve muayyen etkileri itibarıyla yeniden fikrî alana taşınamayacak ölçüde tarihe gömülmüş vakaların

¹ "Gelecek bir geçmiş olarak İslam düşüncesi" tabirini Ahmet Çiğdem'in bir yazısından ödünç alıyorum. Bkz. "Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı' Olarak İslam Düşüncesi", *Birikim*, 95 (1997): 25-30.

tespitini anlıyorsak İslam felsefesi tarihinin günümüz entelektüel muhitine sağlayacak bir zihnî imkân yahut verebileceği bir fikrî ilhamı yok demektir. Fakat tarihe yalnızca vakaların değil de vākıaların tarihi olarak yaklaşırsa “olay”ın süreksizliği fikri, “olgu”nun sürekliliği fikriyle dengelenmiş olacak; tarihî olayların süreklilik arz eden ve asıl araştırmayı hak eden yönleri “bütüncüllük” endişesi tatmin edildiğinde günümüz ve gelecek açısından da fikir ve ilham kaynağı olabilecektir.²

Geçmiş, olmuş bitmiş hadiseler zincirinin bir parçası olabilir ama geçmiş ile irtibat kurma imkânı hafıza ise, onun “geçmiş”ten bugünün ihtiyaçlarına ve ideolojik duruşlara göre istediğini temellük edip, istediğini de metruk haline getirmesi mümkündür. Bununla birlikte “geçmiş”le irtibat kurmanın bizzatı kendisi, bir anlamda tarihi yeniden inşa etmektir ve temelinde politik bir operasyondur.³ Mezkûr politik operasyon, “şimdi”nin dayattığı meselelerin halli için “geçmiş”e geleceği inşa edici bir rol yükler. Bugünün meselesi karşısında “geçmiş”e müracaat ederek bugün için bir mesele ve mesuliyet üretmek mümkündür. Zira “geçmiş”in aktif bir şekilde bugünde yaşaması ve meselelerimize çözüm bulmada ufuk açıcı imkânlara mündemiç olması da mümkündür. Bu yüzden “şimdi”nin ihtiyacını karşılayabilmek için “geçmiş”e doğru uzun soluklu bir yolculuğa çıkılır.⁴ Bu yolculukta, “şimdi” ile ilgili ihtiyaçlar tayin edici olduğu için “geçmiş”in sağladığı devasa birikimin bugüne dönük olmayan parçaları elenerek dışarıda bırakılır, bu durumlarda işe yarayan parçalar “şimdi”nin hizmetine sunulmuş olur. Ne var ki, bir bütün olan “geçmiş”ten bir parça alınırken, bu parçanın bütün ile olan uyumu, tarihsel, ideolojik ve epistemolojik çerçevesi ortadan kaldırılır.

Aslında gelenekle ilgilenmek demek, gelenekte söylenenleri aynen, bozmadan tekrar etmek demek değildir. Geleneğin önemi ‘bugün’ümüzü kurarken, şartlarımızı kendi kavramsal çerçevemiz içine yerleştirerek yeniden kavrayıp tarif ederken başlayacaktır. Geleneğin eserlerinde tecessüm ettiği mütefekkirlerimizin, ‘o günlerini’ nasıl kavrayarak ifade ettiklerini anlayıp ifade edebilirsek, düşünmenin, bugünümüzü kavrayış ve ifade edişimiz açısından ne anlama geldiği bariz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Asıl önemli olan, geleneğin, bu şekilde tespit edilmiş ‘bugünümüzün’ karşımıza çıkardığı meselelerin çözümünde ne işe yarayacağıdır.⁵ Geleneği meselelerimizi çözmemizde bu konuma getirecek olan, içinde yaşadığımız gerçekliği kavrayarak, bu

² İlhan Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı”, *Divan 1* (2001): 90.

³ Muḥammad ‘Ābid Cābirī, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001), 67-68.

⁴ Muḥammad ‘Ābid Cābirī, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 15.

⁵ Tahsin Görgün, *Türkiye’de İslam Düşünce Geleneği* (İstanbul: Tire Yayınları 2020), 43-44.

gerçekliğin karşımıza çıkardığı meselelerin halliyle bağlantılı olarak ona gerekli soruları sorabilmektir. Bizim öncelikle kendi yaşadığımız şartları tanımamız gerekmektedir.⁶ Tarihsel bir varlık olarak beşerî idrak, mekân-zamanla kayıtlı olup mukayyettir; mutlak değildir. Bunun için tarihte üretilen fikir ve teorilerin mutabık olduğu gerçeklik küresi, hissî, vehmî ve aklî seviyede bilinmez ise, ne idrak edilebilir; ne de yeniden okunabilir. Sadece tekrar edilir; ezberlenir ve kavgası yapılır. Ayrıca, geçmiş gerçekliğe ilişkin bu nazariyelerin sonuçlarının şimdiki gerçeklik idraki karşısında bir doğruluğu da bulunamaz; ancak kendi tarihî gerçeklikleri içinde anlamlıdır. Bu gerekçelerle, tarihî olan hiçbir beşerî idrak, mutlak olarak değerlendirilemez. Bunun dışında yapılanlar, tarihî bir dizgenin ilkelerinden hareket ederek, gerçekliği yeniden fotoğraflayacaklarına, yeniden resim çizeceklerine, çekili ve çizili fotoğraflar ve resimler ile yorumlarını savunmak anlamına gelir. Burada sorunlu olan, bu bağlamı dikkate almadan inşa edilen gerçeklik resimlerinin, tarihselliklerinin unutulup şimdide savunulması; daha da ilginç ve trajikomik olanı ise geçmişteki gerçeklik resimlerini terk etmekle birlikte, onların üzerinde üretilmiş yorumları olduğu gibi sürdürmek ve buradan hareketle de, başkalarını yargılamaktır.⁷

1. Gelecek Bir Geçmiş Olarak İbn Hazm'ı Yeniden Okumak

Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) herhangi bir toplumsal düşüncenin ortaya çıktığı çağın ve o çağda yaşayanların sorunlarıyla ve beklentileriyle irtibatlı olduğunu, dolayısıyla düşünceyi başka bir çağın verileri ışığında anlamaya çalışmanın söz konusu düşünceye gerçek kimliğini ve anlamını kaybettireceğini ifade eder. Bugünün gözüyle ve çağdaş düşünceden hareketle İslam düşünce tarihindeki herhangi bir düşünürü anlamamanın yönetsel bir hata olduğunu ifade eder.⁸ Bununla birlikte Câbirî, diğer pek çok İslam düşünürü gibi İbn Hazm (ö. 456/1064)'ı da aslında bugünden hareketle okumaktadır. Bir anlamda kendisinin hata olarak nitelendirdiği yöntemi bizatihi kendisi de kullanmaktadır.

Câbirî'ye göre bazı mütefekkirler geçmişin mirasını, kendisinden saf ve duru suyun alınamayacağı derin bir kuyuya benzetirler. Geçmişin mirası, suyu ideolojik tortularla kirlenmiş derin bir kuyudur. Geçmişin mirasını araştırıp incelerken belli bir ideolojiden kaynaklanan etkenlerin farkına varılırsa bir ölçüde o ideolojinin hâkimiyetinden kurtarılabilir.⁹ Bu etkenlerin farkında olmak, geçmişini araştırırken ortaya çıkan etkenlerin uygunsuz ağırlığından

⁶ Görgün, *Türkiye'de İslam Düşünce Geleneği*, 45.

⁷ İhsan Fazlıoğlu, "İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı mı?", *Kendini Bulmak* (İstanbul: Papersense, 2015), 160-161.

⁸ Muhammed 'Âbid Câbirî, *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 11.

⁹ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 18.

kurtulmanın en iyi yolu ve yöntemidir.¹⁰ Cābirî'ye göre belirli bir ideolojiden kaynaklanan bir uyarıcı olmaksızın tarihsel mirası araştırıp incelemeyiz, ama bu uyarıcının veya etkenin farkında olduğumuzda onun istenmeyen etkilerinden kurtulabiliriz. Ancak bu ideolojilerden ve ideolojik bakış açısından tamamen kurtulabileceğimiz anlamına gelmemelidir. İdeolojiyle etkenlerden kurtulmuş olabilmemiz için o etkenlerin farkında olmamız ve buna ilaveten, geçmişin mirasına dair araştırma yaparken etkenlere teslim olmamız gerektiğinin de farkında olmamız gerekir.¹¹ Hans-Georg Gadamer (ö. 2002)'in "önyargılar olmaksızın anlama imkânsız"¹² iddiasını çağrıştıran bu ifadeler tarihsel mirasla karşılaşmamızın hangi zeminde nasıl gerçekleştiğinin önemini vurgulamaktadır. Zira bizler tarihsel mirasla asla bir boşlukta, saf ve düz bir zeminde karşılaşmayız. Önyargılarımızın farkına varıp onları itiraf edebildiğimizde ve ön-anlamaya dönüştürebildiğimizde anlama çabasında onları engelden imkâna dönüştürmüş oluruz. Gadamer'e göre bizler önyargılarımızın farkına *tahrik edildiğimizde* varırız. Bir metin veya düşünür ile diyaloga girdiğimizde, onları doğrudan bize hitap eden bir muhatap olarak okuduğumuzda *tahrik oluruz* ve önyargılarımız devreye girmeye başlar. Gadamerci hermeneutikte önyargıların rolünü pasif bir şekilde kabullenmek değil, onları aktif bir şekilde gözden geçirmek esastır.¹³

Bu anlamda bir eseri veya bir düşünürü hangi sorunlar çerçevesinde, hangi düşünür ve eserlerle beraber, hangi bağlamda, nasıl bir yöntem veya etkenlerle, hangi önyargı veya ön-anlamalar okuduğumuz, ondan bugün için çıkartılacak 'anlam' ve "önem" konusunda "belirleyici" bir role sahip olacaktır. Mesela burada araştırmamıza mevzu bahis olan İbn Hazm, İslam düşüncesi araştırmacılarına göre Endüslü bir düşünür, fıkıhçılara göre zâhiriliğin Davud ez-Zâhirî'den sonra en önemli temsilcisi ve İslam hukukunda literatizmin kurucusu¹⁴, Henry Corbin'e göre Eflatun'un *Phédre (Phaidros)* izler taşıyan bir romantik,¹⁵ Edward Said'e göre İbn Cinnî, İbn Madâ'al-Kurtubî ile birlikte anlaşılabilir Arap dilbilim düşüncesinin anlam ve okur teorisinin en seçkin siması,¹⁶ Theodore Zeldin'e göre Zâhiriye diye anılan ve İslam'ı

¹⁰ Dinânî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni II*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 146.

¹¹ Muḥammad 'Ābid Cābirî, *et-Tūrās ve'l-Hadāse, Dirāsāt ve Münākāşāt* (Beyrut, 1991), 284.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer- Donald G. Marsall, (New York: Crossroad, 1989), 270.

¹³ Gadamer, *Truth and Method*, 299. Mehmet Ulukütük, *Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu* (İstanbul: Bilsam, 2013), 69.

¹⁴ Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar* 9, no. 2 (1996): 153- 155.

¹⁵ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 391-398.

¹⁶ Edward Said, *Kış Ruhı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 125.

daha kolay anlaşılır hale getirmeyi amaçlayan bir mezhebin takipçisi ve aşk hakkında bedensel ve ruhsal her şeyi açık açık yazan ilginç bir kişiliktir.¹⁷ Mantık merkezli yaklaşımlar açısından İbn Hazm anlamın nesnellığının mantıksal temellerini inşa etmiştir.¹⁸ Salt felsefi cihetten bakanlar için İbn Hazm, ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen el-Kindî (ö.866)'ye *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesüf Risâlesi*'ni kaleme alarak erken dönem felsefe eleştirisi yapan önemli bir kişidir. İslam düşüncesi üzerine Batı dünyasında ilk çalışmalardan biri olarak görülen De Lacy O'leary'e göre İbn Hazm "Müslüman İspanya'nın mutassıp karakterinin en iyi örneği, yetiştirdiği ilk önemli kelimacıdır. Zâhiriliği İspanya'ya getiren İbn Hazm'ın sertliği ve taassubu, esasen İberyalıların karakterinde mevcut bulunduğu için İberyalılar tarafından cazip karşılanmıştır."¹⁹

Çağdaş İslam düşüncesinde Cābirî gibi geçmiş bugünün imkân ve sorunları ile birlikte okuyan düşünürlerden Muhammed Arkoun (ö. 2010)'a göre Kur'an'ın ortaya çıktığı dönemde her şeyin bir hareketlilik, açıklık ve ihtimallerle dolu; dil ve düşüncenin ise yaşanan pratik ile doğrudan ilişkili olduğunu görüyoruz²⁰ tespitini yaptıktan sonra Ortaçağ İslâm düşüncesinde "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti," (Bakara, 2/31) ayetinden çıkarılan yorumla dilin Allah'tan geldiğine inanıldığını belirtir. Arkoun'a göre bu ön kabulden, isimlerin bizi direkt nesnelere götürdüğü ve her cümlenin tek anlamı olduğu çıkarılır. Bunun sonucu olarak, düşüncenin pratiğin değişimine paralel olarak değişmesi, tarihi verilere uygun bir semantik biliminin inşâ edilmesi mümkün olmadığı gibi düşüncenin yegâne amacı aslî mânâyı bulmak oldu. Böylece bütün tarih, Kur'an'da konulmuş ilk anlama boyun eğdirilmeye çalışıldı. Bunun için, fıkıh mezheplerinin kuruluş asrı, sadece kuruluş asrı olmadı, aynı zamanda bitiş asrı da oldu. Bu dil felsefesi, İbn Hazm tarafından (ö.1064) geliştirildi ve usûl ilimlerine bütün şiddeti ve kesinliğiyle tatbik edildi. Bu bilimler ise bütün ahlâkî ve hukukî hükümleri, hatta bütün insanlık tarihini Allah'a bağlanmış aşkın semantiğine bağlamaya çalıştılar.²¹ Bu durum tabii bir hasılası olarak da geçmişin, dili gerçeğin bir yansıması ve Kur'an'ı da bir dizi hakikatler manzumesi olarak gören ve metnin dilbilimsel çözümlerini yaparak vahyin hakikatine ulaşip onu kontrol altına

¹⁷ Theodore Zeldin, *İnsanlığın Mahrem Tarihi*, çev. Elif Özsayar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 88.

¹⁸ A. G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic", *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 1 (1984): 57-72.

¹⁹ De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 189.

²⁰ Muhammed Arkoun, *Tarihîyyātu'l-fikri'l-arabî* (Beyrut, 1986), 18.

²¹ Muhammed Arkoun, *Fikru'l-islâmî Kira'atun 'ilmiyyetun* (Beyrut, 1987), 125.

alabilecekleri bir nesne haline getirmişlerdir.²² Hicri ilk dört asrın İslam dünyası için çok önemli olduğunu belirten Arkoun, sonraki bin yıllık geçmiş dönemde kahir ekseriyetle ortodoksinin eseri olduğunu belirtir. Daha sonra nadiren rastlanan bilimsel ve akılcı yaklaşımlar, İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'den sonra İslam dünyasında unutulmaya yüz tutmuşlardır.²³ Arkoun, İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'yi bir imkân olarak takdim ederken, Câbirî'nin aksine İbn Hazm'ı Arap düşüncesinin yenilenmesi önünde bir engel olarak görür. Bu durum geçmişi bugünün ideolojik perspektifinden okumanın açık örneklerinden biridir.

İbn Hazm'ı bugünün İslamcı reflekslerini tahlil ve tenkit etme bağlamında okuyan bazı araştırmacılar onun *Güvercin Gerdanlığı*'nı Müslüman-Arap aşk ve haz literatürünün tipik bir örneği olarak gösterirler. Bu okumaya göre İbn Hazm bize İslam kültüründe aşkın hem duygusal-duyusal hem de fiziki düzeylerde algılanışını anlatır. İbn Hazm burada fiziki, erotik bir aşkın olası olduğunu ve bunun insanlarda duygusal aşkı yaratabilme imkânı olduğunu meşrulaştırır. İbn Hazm'a göre, "bedenimizin duyarlı organları nefislere çıkan yollardır." İbn Hazm'ın bu tespitinden onun duygular ve fiziki, erotik duyular arasındaki ilişki meşru kabul edildiğinde buradan İslam'da bedenin belirli bir algılanış biçimine ilişkin bir ipucu elde etmek mümkün olduğuna inanılır. İbn Hazm'dan yapılan bu okumaya göre duyuların, erotik güdülerin, yani meşru cinselliğin inkâr edilmediği bir beden asıldır. İslam için, beden günah dolu değildir, ruhun yüceltilmesine karşı bir varoluş değildir.²⁴

İbn Hazm'ı bugünün sorunları bağlamında okuyan İlhami Güler'e göre İbn Hazm'ın temel kaygısı, tanrısal otoritenin yani Kur'an'ın istismar edilmesidir. Hermeneutikte bu sorun, metin/yazar merkezli anlama yerine; okur merkezli "aşırı yorum"lama problemidir.²⁵ Güler, İbn Hazm'ın bu tutumunu Abraham Lessing'in, pedagojik bir perspektiften ifade ettiği "her ilk okuma kitabı, ancak belli bir çağ içindir. Onu geride bırakmış bir çocuk (yaş/nesil) için tasarlandığından daha uzun bir süre (gelecek-bütün zamanlar) kullanmayı sürdürmek zararlıdır. Yeniçağlar (jenerasyonlar), ondan beklediklerini alabilmek için, ona onda olandan daha fazlasını yüklemek ve ondan, onun içerebileceğinden daha fazlasını çıkarmak gerekir. İma ve kinayelere çok fazla bakmak ve onlardan çok fazla şey çıkarmak, mecazlara çok şey söyletmek, misalleri çok tafsilatlı yorumlamak ve sözcükleri çok fazla zorlamak gerekir.

²² Muhammed Arkoun, *Fikru'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd*, Ter-Ta'lik, Haşim Salih (Daru'l-Sâkî, Londra-Beyrut, 1992), 259-262.

²³ Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 163.

²⁴ Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik, İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 80.

²⁵ İlhami Güler, *Kur'an'ın Mahiyeti ve Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 22.

Hahamlar, kutsal kitaplarına tam da böyle yaklaşıyorlardı. Kavimlerinin ruhuna kazandırdıkları, tam da böyle bir karakterdi”²⁶ sözlerle karşılaştırır.

İbn Hazm bugünün dinler arası gerilim noktalarının temsil edilmesinde de sembolik bir isim olarak karşımıza çıkar. Mesela Papa XVI. Benedikt’in 2006’da Regensburg Üniversitesi’nde yaptığı konuşmada İslam, “şiddet yoluyla yayılmayı tercih ettiği ve şiddet irrasyonel bir şey olduğu için, İslam’da akıl ile inanç arasındaki kritik ilişki ortadan kaldırılmış, radikal bir fideizm benimsenmiştir.” Bunu desteklemek için, Papa, konuşmasında İbn Hazm’ı da özellikle ismen zikreder.²⁷

Câbirî’nin zâhiriliği, Malikilik karşıtı ve felsefeye açık bir mezhep,²⁸ İbn Hazm’ı da eleştirel akılcılığın ve beyâna dayalı burhânın Mağrib’teki mimarı olarak tasvir etmesine karşılık Macit Fahri, İslam’da “rasyonalizm karşıtlığının serpilip gelişmesi ve çöküşün başlaması” başlığı altında İbn Hazm’ı İbn Teymiyye (ö. 622/1225), İbn Kayyim el-Cezviyye (ö. 750/1350) ile birlikte Yeni Hanbelî tavrın öncü temsilcilerinden biri olarak zikreder. Zira İbn Hazm, çok çeşitli kelâm ve fıkıh ekollerinin şu ya da bu şekilde yüzyıllardır kullanageldikleri dedüksiyon, analogi ve taklidin bütün formlarını, bir kalemde silip atar. Mu’tezile veya Eş’arî’den gelsin, Allah’ın tabiatı, cevher ve arazların birliği, ilahi irade ve kader, ilâhî adalet vs. gibi meseleler üzerinde yoğunlaşan bütün kelâmî tartışma yöntemlerini reddeder. Çeşitli kanıtlama yöntemleri arasında sadece duyu tecrübesinin açıklığına ve Kur’ân ve Hadislerin lafzî-zâhirî yorumuna itibar eder.²⁹ Bugünlerde yükselişe geçen müphemlik kültürü³⁰ ekseninde İbn Hazm zâhiriliğinin çok daha fazla eleştirileceğini tahmin etmek için zor değildir.

İbn Hazm’ı konumlandığımız mevzilere göre farklı mevzular haline getirmenin ilginç bir örneği var. Câbirî ile Mısırlı düşünür Hasan Hânefi (ö. 2010) arasında geçen Mağrib-Meşrik diyaloglarının birinde Hânefi, Câbirî’ye şöyle seslenir: “Değerli dostum Câbirî! Artık tek taraflılığın, birbirimizi küfür ve ihanetle suçlama zamanının geçtiğini düşünüyorum. Düşünce dünyası da, vatan da herkese yetecek kadar geniştir. Bu konuda başımıza ne geldiyse, İbn Hazm’ın sıhhatinden kuşku duyduğu ve resmi yorum dışındaki tüm yorum

²⁶ Gotthoif Ephraim Lessing, *İnsan Soyunun Eğitimi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 109-110.

²⁷ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 447.

²⁸ Muhammed ‘Abid Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller (İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd’ün Çilesi)*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 164.

²⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 150.

³⁰ Bkz. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanul Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

ve içtihatları “küfür” olarak niteleyen meşhur “kurtuluşa eren fırka” rivayetinden gelmiştir. Çünkü bu rivayet neticesinde kültürümüzde, resmi söyleme muhalif olan tüm söylemlerin tekfir edilmesi eğilimi kökleşmiştir. Oysa bu rivayet, ümmetin düşünce ve ilim zenginliği ile uyuşmadığı gibi şeriatın ruhunu ve anlamını da kurutmaktadır. Nitekim ilim geleneğimizde mevcut olan; “bu ümmet sapkınlık üzerinde görüş birliğine varmaz”, “hepimiz reddetme hakkına sahip olduğumuz gibi reddedilme durumu ile de karşı karşıyayız”, “Sahabeler yıldızlar gibidir, hangisine uyarsak doğru yolu buluruz”, “istişare eden pişman olmaz”, “isabet eden iki sevap, hata eden bir sevap alır” gibi ifadeler, söz konusu tekfir zihniyetinin aslında geleneğimizin bünyesine uymadığını göstermektedir.”³¹ Hānefi’ye cevap olarak Cābirī şunları ifade eder: “Kurtuluşa eren fırka” zihniyetinden kurtulma konusundaki yaklaşımın da çok hoşuma gitti. Çünkü bu hususta dikkat çektiğin noktayı, yani bu rivayetin sıhhatinden sadece Endülüsli -Mağribli- İbn Hazm’ın kuşku duymuş olmasını da çok önemsiyorum. Fakat Endülüsli/Mağribli düşünürlerin fikirlerini öğrenme fırsatı bulamamış olanların bu düşünürlerin fikirlerinde bir tür özgünlük ve akılcılık bulunduğunu görebilmeleri için İbn Hazm’a yapılan vurgunun biraz daha açılması gerektiği kanaatindeyim. Öncelikle kendi adıma İbn Hazm gibi bu “kurtuluşa eren fırka” rivayetinin sıhhatinden kuşku duyan Meşrikli bir fıkıhçının varlığından henüz haberdar değilim. Öte yandan İbn Hazm’ın bu kuşkusunu daha ileri boyutlara vardırarak son derece akılcı ve verimli bir hareket noktası inşa eden birçok Endülüsli âlimin eserini okuma şansım oldu.”³² Görüleceği üzere Mağribli Cābirī ile Meşrikli Hānefi arasındaki tartışmada İbn Hazm yine başrolde.

İbn Hazm’a bakış açıları akademik disiplinlerin farklılığına göre başka-
laştığı gibi, entelektüel ilgilere göre de değişmektedir. Bu gayet doğal ve normal bir durumdur. Nihai anlamda kimse İbn Hazm’ı bütün yönleri ile kuşatacak ve tüketebilecek durumda olamaz. Bununla birlikte onu bugünün sorunları ile birlikte ve bugünün sorunlarına bir çözüm olarak okuyanlar hermeneutik anlamda *tahrik olmakta* ve devreye *önyargılar* veya *ön-anlamalar* girmektedir. İşte bu durumda karşımıza bir nesne olarak İbn Hazm değil, okuyucunun bakış açısına göre değişen bir özne olarak farklı İbn Hazmlar çıkmaktadır. Bu bağlamda Cābirī de genel olarak Mağrib’i özel olarak ise İbn

³¹ Cābirī-Hānefi, *Doğu-Batı Tartışmaları*, çev. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 9.

³² Cābirī-Hānefi, *Doğu-Batı Tartışmaları*, 26-29.

Hazm'ı kendi tarihsel ve toplumsal şartları içinde önyargılarına ve ön-anlamalarına bağlı olarak farklı okumaktadır.

2. Cābirî Düşüncesinde Mağrib Coğrafyasının Özel Anlamı

Bir Mağribli olarak Cābirî genel olarak Araplara, özel olarak ise Mağrib'e ayrı bir önem verir. Epistemolojik, metodolojik ve ideolojik anlamda Mağrib'in Meşrik'ten tamamen farklı olduğunu düşünür. Cābirî'nin nezdinde akılcılığı benimseyen filozoflar Mağribî, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise Meşrikî'dir. Bu tasnif coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sinā *Şifā* ve *Necāt* gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan *Meşrikî Hikmet* adlı eseriyle ise Meşrikî felsefesini ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, şaibeli bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonelizmin temellendirmesidir. Cābirî'ye göre sanki İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağrib'de, tüm olumsuz özellikler de Meşrik'te toplanmıştır. O'na göre Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında mutlak bir epistemolojik, metodolojik ve ideolojik kopuş yaşanmalıdır.³³ Cābirî Meşrikli İbn Sinā'nın ve tabilerinin felsefesi Mağribli İbn Rüşd felsefesi adıyla bahsedilen şeyden farklı olduğunu iddia eder. İbn Sinā ve İbn Rüşd'ün düşüncelerinin dış görünüşünde birbiriyle bağlantılı ve alakalı görünen şeyleri ayrılık ve ikilik olarak yorumlamamalı ve her birini bağımsız ele alıp incelemeliyiz.³⁴

İranlı çağdaş İslam felsefecisi İbrahim Ğulamhüseyin Dīnānī'ye göre Mağrib'i İslam düşüncesinin merkezine koymak Cābirî'nin eserlerinde sık görülen bir durumdur. İbn Rüşd'ün ve diğer Mağribli İslam filozoflarının felsefesi İranlı mütefekkirler arasında gereken ilgiyi görmemiştir. Aynı şekilde İbn Sinā'nın felsefesi, dakik ve kâmil biçimde Mağrib'te de çalışılmış değildir. Bu iki büyük İslam filozofunun felsefesini araştırmaya dair söz konusu durum, bir dizi tarihi, toplumsal ve kültürel sâiklerin sonucudur. Ancak bu konuda ne söylenirse söylenin, şu soru gündemde kalmaya devam etmektedir: Meşrik'teki felsefenin, Mağrib'teki felsefe ile nasıl bir ilişkisi vardır?³⁵

Cābirî gibi kimseler bu soruya cevap olarak Meşrik'teki felsefenin ruhunun Mağrib'teki felsefenin ruhundan tamamen farklı olduğunu ve bu iki düşünce akımının hiçbir şekilde birbiriyle benzerliği ve diyalogunun olmadığını söylerler. Buna göre Meşrik'teki felsefe irfân ve tasavvufla karışmış ve saf akılcılıktan uzaklaşmıştır. Oysa Mağrib'teki felsefe akılcılığını korumuş ve

³³ Mehmet Ulukütük, "M. Â. el-Cābirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışının İmkânı: Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe", *V. Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, Sakarya (2014), 40.

³⁴ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 171.

³⁵ Dīnānī, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 2: 171-72.

irfân ve tasavvufla karışmamıştır. Meşrik'teki filozofların reisi sayılan İbn Sinâ irfânî konularla ilgilenmiş ve bazı eserlerinde bu konulara özel bölümler ayırmıştır. Ancak İbn Sinâ'nın Meşrik'teki konumuna Mağrib'te sahip olan İbn Rüşd irfânî meselelere dair yazmamış ve felsefe ile irfânı birbirine karıştırmaktan şiddetle kaçınmıştır. Aslında Meşrik'teki felsefe ile Mağrib'teki felsefenin ayrılığı ve ikiliği görüşüne karşı çıkmış ve pek çok mütefekkir bu ayrımı veya ideoloji merkezli tasnifi eleştirmiştir. Bu ayrıma karşı olanlar Meşrik ile Mağrib arasındaki ayrılığın, coğrafi bir ayrılık olduğunu, coğrafi ayrılığın ise felsefede bir ayrılık meydana getiremeyeceğini söylerler.³⁶

Dinânî perspektifinden Cābirî, Fransız bilim felsefecisi Gaston Bachelard'ın bilginin ayrılığı konusundaki düşüncesine dayanarak felsefenin Doğu felsefesi-Batı felsefesi arasındaki epistemolojik kopuş görüşünü benimser ve Althusser'in Marx'ın düşüncesinin Hegel'in felsefesinden ayrılması hakkındaki nazariyesine dayanır. Bachelard'ın düşüncesi ise temelde, sadece İslami Meşrik-Mağrib arasındaki felsefenin ayrılığı görüşüyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda kopuktur da. Oysa Cābirî, felsefi düşüncenin gelişiminin Meşrik'le ilişkili olduğunu düşünmekte ve kolayca, Molla Sadrâ'nın hikmet-i müteâliyesinden Sühreverdî'nin İşrak felsefesine, Sühreverdî'den de İbn Sinâ ve Fārâbî'ye varabilmektedir. O, bu ilişkinin Mağrib'teki felsefi düşüncesinin gelişiminde de söz konusu olduğunu söylemekte ve İbn Rüşd ile İbn Bacce ve İbn Hazm'a kadar bir tür benzerlik ve ilişki görmektedir.³⁷

Dinânî'ye göre burada sorulması gereken soru şudur: Eğer bilgi süreci ayrılık ve kopukluk üzere gerçekleşiyor ise, niçin Cābirî felsefenin ikiliğini ve ayrılığını sadece Meşrik ile Mağrib arasında söz konusu etmekte ve onu bilginin bütün alanlarına genelleştirmemektedir? Cābirî'nin vurguladığı şey gayet müphem bir şekilde Meşrik'teki felsefenin Mağrib'teki felsefeden farklı olduğunu savunur. İslam felsefesinin, İslam kültür ve medeniyetinin bir hasılası ise eğer, bu felsefede coğrafi veya bölgesel anlamda Meşrik ve Mağrib arasında, kesin ve keskin bir ayrılık veya ikiliğin olmadığı açıktır. Zira kültür ve medeniyet ayrım ve bölünme kabul etmeyen yekpare bir şeydir. Cābirî, Meşrik'teki problemin, kelâmî bir problem olduğuna ve bu problemin din ve felsefenin uzlaştırılması olarak özetlenebileceğine, Mağrib'te ise bu problemin gündeme gelmediğine inanır. Onun İslam dünyasının Batı'sında her türlü kelâmî problemin ve din ve felsefenin uzlaştırılmasının varlığını niçin inkâr ettiği de açık değildir. Zira İbn Rüşd *Menâhicü'l-Edille* ve *Faslu'l-Makâl* kitabında din-felsefe uzlaşması sağlamaya çalışır ve bu konuda elden geldiğince çaba sarf ettiği aşikârdır. Ancak İbn Sinâ'nın eserlerine bakacak olursak, bu büyük filozoftan geriye kalan eserler arasında Kelâm ilmi mahiyetinde bir

³⁶ Dinânî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 172.

³⁷ Dinânî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 175.

kitabı olmadığını, bu konuda doğrudan bir kitap yazmadığını da malumdur.³⁸

Dinānī açısından Cābirī'nin İslam dünyasının Batı'sındaki filozoflar arasında din ile felsefeyi uzlaştırma probleminin ortaya atılmadığına dayanan iddiası da temelsiz bir iddiadır. Din ile felsefeyi uzlaştırma problemini, Meşrik filozofları gündeme getirdiği kadar Mağrib filozofları da gündeme getirmiştir. Zira İbn Rüşd'ün bu meseleyle meşguliyeti hiçbir şekilde İbn Sinā ve benzerlerinin meşguliyetinden az değildir. Elbette İbn Rüşd'ün bu konuda ortaya koyduğu şeyler İbn Sinā'nın ortaya koyduğu şeylerden farklıdır. İbn Sinā, nübüvvet [mucize, keramet gibi] harikuladelikler ve Allah'ın ezeli kudreti, peygamber göndermenin, bir olan Allah'a inanmanın da içlerinde yer aldığı öncüllerin bir sonucu olduğu gibi pek çok bağlamda dini inançlara akli bir elbise giydirmeye çalışır.³⁹ Nihai anlamda İbn Sinā ile İbn Rüşd arasındaki önemli bir fark olduğunu kimse inkâr edemez, ama bütün bunlardan yola çıkarak Meşrik'teki felsefe ile Mağrib'teki felsefenin birbirinden tamamen ayrı ve birbirlerine taban tabana zıt olduğunu iddia etmek mümkün değildir.⁴⁰

Dinānī'nin Meşrik ve Mağrib arasında yapısal bir fark olmadığı görüşünün aksine Cābirī, söz konusu iki mekânın birbirinden tamamen farklı iki ayrı zihniyet olduğunu iddia eder. Düşüncesinin merkezine Mağrib felsefesinin tarihsel tecrübesini koyar. Zaten kendisi de bu kültürel ve coğrafi ortama adanmıştı. Sık sık dile getirmektedir.⁴¹ Ona göre Arap-İslam aklının modernleştirilmesi ve İslâm düşüncesinin yenilenmesi İbn Hazm eleştiriciliğini, İbn Rüşd akılcılığını, Şâtîbî usûlcülüğünü ve İbn Haldun tarihçiliğini yeniden inşa etmemizdeki başarımıza bağlıdır.⁴² Özellikle İbn Hazm'ın "âtlı akl" a ve onun ürünleri olan keşf ve ilhâm ve âlemin olağan dışı algılanmasına, taklid ve kıyas'a Selefin otoritesine karşı yaptığı devrime ve onun teklif ettiği ferdin içtihad etmesinin vacipliği, hiçbir şahsın bir başka şahsı taklit etmesinin caiz olmadığı görüşlere şiddetle ihtiyaç vardır.⁴³

3. Cābirī'ye Göre İslam Düşüncesinin Yeniden Yapılanmasında İbn Hazm'ın Rolü

İslam düşünce havzasında Mağrib'e imtiyazlı bir konum atfeden Cābirī, söz konusu havzada genel olarak zâhirîliğin özel olarak ise İbn Hazm'ın gerçek anlamda yapmaya çalıştığı yeniden yapılandırma projesinin şimdiye kadar pek fark edilmediği kanaatindedir. Zâhirîlik salt fikhî bir mezhep olmanın ötesinde politik anlamda Endülüs Emevî devletinin ideolojisi İbn Hazm da

³⁸ Dinānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 175-76.

³⁹ Dinānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 176.

⁴⁰ Dinānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 180.

⁴¹ Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 10.

⁴² Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 685-686.

⁴³ Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelusi ve Cuhûduhûfi'l-Bahsi't-Târihiye'l-Hadârî* (Kahire: 2002).

sadece Şafîî mezhebinden ayrılma ve onu Şâfîlîği aşmaya çalışan, salt bir zâhirî olmanın ötesinde, beyânî düşünceyi şeriat, akâid ve dil planında yeniden yapılandırmaya amaç edinmiş bir mütefekkindir. İmam-ı Şafîî beyânı Kur'ânî söylem düzleminde kanunlaştırarak usûl-u fikhî inşa etmiş, çok geçmeden de beyânî Arap aklının İslami ilimlerde yegâne bilgi üretme aracı haline getirmişti.⁴⁴ İlk döneminde Şâfîlîğe bağlı olan İbn Hazm daha sonra sadece Şâfîlikten ayrılmamış, tasavvufî irfân öğretisini, fer'in asla, gâibin şahide kıyas edilmesine dayanan Hânefi, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî fıkıhçılarının kıyasını reddeden bir pozisyon almıştı. Zira fıkıhçılarının kullandığı kıyas mekanizması, Şafîî'nin Ehl-i Hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki ihtilafları çözme girişimiydi. Kıyas mekanizması ise aslında sorunları çözmüyor bilakis daha büyük sorunlara yol açıyordu. Zira kıyası kullanan bütün fıkıhçılar birbirleri ile ihtilafa düşüyor, bunun yanında kendi kıyas mekanizmasının sahih olduğunu iddia ediyordu. Diğer yandan Şafîî döneminde görülmeyen yeni bir problem de zuhur etmiş, irfânî ve burhânî epistemoloji Arap kültürüne yerleşmeye başlamıştı. İbn Hazm bir yandan beyânî yeniden yapılandırma bir yandan da İslam düşüncesini irfandan ayıklama göreviyle kendini sorumlu görüyordu. Bu anlamda İbn Hazm sadece Şâfîlikten ayrılmamış beyânî bir bütün olarak yeniden yapılandırmaya girişmişti.

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın zâhirîliği, felsefi boyutları olan, beyânın yeniden yapılanmasını hedefleyen ve irfânı tamamıyla dışlayarak, beyânın burhân ile ilişkilerini düzenleyen fikri bir projedir. İbn Hazm Arap-İslam aklının otantik epistemolojisi olan beyânın içine düştüğü krizi fark etmiş ve sıkı bir şekilde eleştirmiştir. Ancak İbn Hazm'ın eleştirisi "aşmacı (*en-nakdu'l-tecāvuzî*)"⁴⁵ eleştiridir. Câbirî söz konusu eleştiriden ile bir bütün olarak ve probleme dışardan yapılan ve dolayısıyla da kaynaklara ve metotlara yöneltilen ve bunları inceleyip değişmez unsurlarını tespit eden, böylece de problemin bütün olarak çözülmesini ve aşılmasını sağlayan, yani yeni bir yapılanma ameliyesine kapı açan eleştiriyi kast eder.⁴⁶ Bu anlamda İbn Hazm'ın *el-İhkam fi usûli'l-ahkâm*'ı usûl sahasının temel eserleri arasında görülebilir, ancak Şafîî, Ebu Hânîfe veya Mâlik'ten itibaren "ashâb"ın (mezhebi temellendirilen öğrencilerin) yaptığı gibi, mezhep kurucusuyla aynı usûl ve meseleleri inceleyen bir eser olarak değil; kendisini bu meselelerin dışında tutan ve "ashâb"dan olsa bile, imamları taklidi reddeden ve usûlün temellendirilmesinde ve kaynaklarının tespitinde tamamıyla yeni bir metoda yönelen özelliğiyle bakmak gerekir. Bir anlamda İbn Hazm, büyüyen, olgunlaşan ve sonunda gelişimini tamamlayan bu usûl ilmini, başlangıç noktasına

⁴⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 430.

⁴⁵ "Yaratıcı eleştiri" daha doğru bir tercümedir.

⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 636.

döndürmeye gelmiştir.⁴⁷ Usûl ilminin başlangıç noktası ise İbn Hazm'a göre "akıl delil olması meselesi"dir. Akıl delil olmasının temeli de Aristocu kıyas temeline dayanmaktadır.⁴⁸ Zira İbn Hazm'a göre akıl, varlıkların özelliklerini birbirinden ayırt eden, akıl yürüten kişinin eşyanın gerçek niteliğini kavramasını ve imkânsız olan şeyleri diğerlerinden ayırmasını sağlayan bir araçtır. Cābirî'ye göre akıl bu "zāhiri" algılanışı, kendisine konu seçtiği "olulara" göre değişen bir vazifeyi akla yükler.⁴⁹ Cābirî'ye göre İbn Hazm kendisini sadece nasla sınırlandıran birisiymiş gibi algılansa da, O'nun asıl yapmak istediği mubah alanını son sınırına kadar genişletmektir. İbn Hazm'a göre eşyada asıl olan mübahlıktır. Akıl, bir şeyi helal ve haram kılamaz. Din geldiği zaman, eşyanın bir kısmı için "bunlar farzdır", bir kısmı için de "bunlar haramdır" diye hükmetmiştir. Geri kalanların hepsi ise mubahtır.⁵⁰

Cābirî'nin ifadesine göre, İbn Hazm'ın zāhirliliği, sanıldığı gibi akla baskı uygulamak değil, atıl akla karşı, âlemin tabii nedenselliğin dışında algılanmasına karşı, taklit ve kıyasa karşı bir devrimdir. Bu devrimci Endülüslü mütefekkir, her ferdin içtihad etmesinin gerekliliğine, hiçbir şahsın hiçbir şahsı taklit etmesinin caiz olmadığını iddia etti. O hayatı boyunca insanları nasın zāhirine bağlanmaya davet etti, ama hiçbir zaman akli baskı altına almayı hedeflemedi.⁵¹ Akılcı, eleştirel ve gerçekçi bir metodolojik tutumla, dinî ve felsefî bir konuyu, eleştirel bir yaklaşımla ele alan Endülüs tecrübesinin tohumlarını İbn Hazm atmış, İbn Tumert bu tohumların yaşayıp gelişmesi için politik olarak aracılık etmiş, İbn Bacce ise, bu tecrübenin akılcı muhtevasına ferdi bir derinlik kazandırmıştır. Bu mütefekkirler İbn Rüşd'e yol açmış, onun meseleleri daha derin bir bilinç ve gerçekçi bir akıl ile inşa etmesine öncülük etmişlerdir.⁵² İbn Hazm Meşriki felsefenin içine düştüğü krizi erken fark ettiği için, yeni bir epistemolojik ve metodolojik projenin inşasını başlatmıştır. İbn Hazm'ın bu projesi Endülüs-Emevî hilafetine karşı düşmanlık ve ideolojik savaş halinde olan Fâtımî ve Abbasi devletlerine karşı da ideolojik bir projedir. Bunun için Endülüs-Emevî hilafeti, İbn Hazm zāhirliliğini, gelecek için bir kültürel ve ideolojik bir proje olarak üstlenmiştir.⁵³

Cābirî'nin Arap-İslam kültürünün analizini bu ideolojik kurgunun üzerine temellendirdiğini, Mağrib tecrübesinin yapılanma sürecini bu ideolojik kurguya referansla yeniden inşa ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda İbn Hazm'ın hem ideolojik ve epistemolojik olarak kapsamlı hem de Arap-

⁴⁷ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 637.

⁴⁸ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 652.

⁴⁹ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 638.

⁵⁰ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 653.

⁵¹ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 702.

⁵² Cābirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, 343- 344.

⁵³ Cābirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, 353-354; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 634.

İslam kültürünün içine düştüğü krizden çıkışı gaye edinen kültürel projesi, Hermetik irfâncılığı tamamen dışlayarak felsefi boyutta beyân ile burhân arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyen entelektüel bir projedir. Söz konusu projede İbn Hazm tedvin döneminde Şâfiî tarafından kaynakları ve sınırları belirlenen ve daha sonrasının donuklaşıp gerilemeye sebep olan usûl ilmini, başlangıç noktasına geri döndürme anlamında akli delillerin ayrıntılı ispatı ile başlamıştır.⁵⁴ İbn Hazm'ın metodolojisi, dünya görüşü ve metodoloji olarak hem irfânı dışlamayı hem de yöntem ve önermeleri açısından kelâm, fıkıh ve nahiv âlimlerinin eleştirilerini içermekte ve yeni bir inşayı hedeflemektedir. Bu yeniden inşa ve yapılanma girişiminde İbn Hazm, hem akide alanında hem de fıkıhta tûmdengelim (câmi kıyas) ve tümevarımı kullanarak ve aynı zamanda çağının bilimini olan Aristo fiziğini benimseyerek yeni bir entelektüel beyânî dünya görüşünü inşa edip Arap-İslam düşüncesini içine girdiği krizden kurtarmak istemektedir.

Câbirî'nin İbn Hazm'da dikkatini çeken önemli noktalardan biri onun beyânî dünyagörüşünden ayrı bir dünyagörüşü inşa etmekle işe başlamasıdır. Nitekim İbn Hazm Kelâmcıların "cevher-i ferd" nazariyesi üzerine inşa edilen varlık anlayışına karşıt bir şekilde, Aristo'nun metafizik karakterli mantık sistemine yakın bir ontoloji inşa etmeye çalışmıştır. Bir anlamda "kelâmî tabiat" nazariyesini kabul etmeyen İbn Hazm, Aristocu "tabiat felsefesini" ve bu düşüncenin "burhânî" kavram ve nazariyelerini kendi sistemine uygulamaktadır.⁵⁵ Aslında o, varlıkları cevher-i ferdlere ve bunlardan müteşekkil cisimler olarak algılamak yerine "cins ve tür/nev'i"lerden oluşan ve aralarında nedensellik prensibinin işlediği unsurlar olarak algılamaktadır.⁵⁶ Bu yöntem beyânın, burhân üzerinde inşa edildiği ve irfânın tamamen dışlandığı bir yöntemdir.⁵⁷ İbn Hazm'ın burhânî akıl yürütmeden anladığı fıkıhçıların ve Kelâmcıların kullandığı kıyasın ve analoginin tersine, Aristo'nun bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamındaki tûmdengelim yöntemi-
dir.⁵⁸ Buna dayanarak Câbirî, İbn Hazm'ın zâhirîliğini, zannedilenin aksine, aklın alanını sınırlayan lâfızcı bir nas zâhirîliği olmadığını, bilakis nasa ama sadece nasa bağlı eleştirel ve akılcı bir zâhirîlik olduğunu iddia eder.⁵⁹

Câbirî'ye göre İbn Hazm'ın farkını ortaya koyan asıl nokta, onun akılcılığı ve bu bağlamda, akla ve vahye yüklediği özel anlamda aranmalıdır. İbn Hazm, aklın etki gücünü, maddi ve manevi alanla veya din alanı ve eşyanın alanı ile ilgili ikili tasnifle ortaya koymaktadır. Ona göre; akıl ve vahiy

⁵⁴ Keskin, *Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, 182.

⁵⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 646.

⁵⁶ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 644.

⁵⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 652.

⁵⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 647.

⁵⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 654.

birbiriyle ne kadar ilişkili olursa olsun aynı düzlemde değerlendirilemezler. Zira akıl, eşya alanunda tam bir yetkinliğe sahip olsa da, dinî sahada aynı yetkinliğe sahip değildir.⁶⁰ Çünkü din alanındaki tek kaynak vahiy'dir. Bunun için dine ait bilgiler ve hükümler akla değil, sadece vahye isnât edilebilirler. Vahiy ve vahye dayalı bilgiler, peygamberin insanlara tebliğiyle açığa çıkarlar. Bu iki kaynak, din konusunda tüm bilgilerin yegâne kaynağı ve tüm hükümlerin ondan çıkarıldığı temel asıllardır. Burada İbn Hazm'ın dinsel alanda akli tamamen devre dışı bıraktığı zannedilebilir. Ancak İbn Hazm, akli reddetmediği gibi, kendine has bir akılcılık inşa eder. Elbette onun akılcılığı nası merkeze alır ve bu anlamda, geleneksel akılcılığın veya filozofların akılcılığının ötesinde, nasa ve imana bağlı olan bir akılcılıktır.⁶¹

Cābirî için İbn Hazm'ın fıkıh usulünde bulduğu özgün noktada düşüncenin merkezine koyduğu ve evrensel aklın ilkelerinin belirginleştiğini düşündüğü Aristo mantığının izleridir. İbn Hazm, kıyasın yerine delili koymuş, akli da bizzat kaynak olarak inşa etmiştir. Cābirî'ye göre, İbn Hazm'ın bu yeni epistemolojik paradigma oluşturma projesi İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtıbî'de zirveye ulaştırmıştır ki, Cābirî bunları Arap-İslam kültürünün rasyonalizminin zirveleri olarak tanımlar. Cābirî'ye göre epistemolojik açıdan bakıldığında bu üçünü birleştiren ve İbn Hazm'ı da onlara dâhil eden unsur dengeli bir akılcılık olmalarıdır.⁶² Zira bu dört seçkin mütefekkir beyânı burhân üzerine temellendirme hususunda epistemolojik bir yeniden yapılanmayı gerçekleştirmişlerdir.

Cābirî'ye göre İbn Hazm İbn Rüşd'ün öncüsüdür. İbn Rüşd, İbn Hazm sayesinde Meşrik felsefesinden epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmiştir. İbn Hazm için "Kur'ânî olan her şey akli, akli olan her şey de Kur'ânî'dir. İbn Rüşd ise, felsefe ile şeriat aynı memeden süt içen kardeştir. İbn Rüşd ve İbn Hazm'ı birini felsefede diğerini de fıkıhta öne çıkararak ve farklı kılan şey Aristocu metodolojiye (burhâni yöntem) ve evrensel akla olan bağlılıklarıdır. İbn Hazm Aristocu evrensel aklın ürünü olan felsefeyi şeriat ile aynı amacı taşıyan sistem olarak görür. Bu anlamda İbn Hazm, din-felsefe konusunda İbn Rüşd'ün öncüsü bir fakihtir. Böylece Cābirî zihnindeki ideal akıl tasavvurunu da ifşa etmiş olur. Bu noktada Cābirî diğer epistemolojik paradigmalardan akıl anlayışlarının siyasi, toplumsal nedenlerini ortaya sererken konu burhânî epistemolojinin akıl anlayışına gelince onu tarihselliğinden ve toplumsallığından hatta siyasallığından arındırarak zaman ve mekân üstü bir şekilde önümüze koyması bir tutarsızlık örneği olarak karşımızda durmaktadır. Esasen mesele Modernitenin Aydınlanma'yla karşımıza çıkardığı saf aklın inşası

⁶⁰ Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 638-639.

⁶¹ Cābirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 141.

⁶² Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 655.

çabalarının Cābirī'nin elinde Müslüman toplumları düşünsel anlamda modernleştirmenin ve aydınlatmanın bir aracı haline gelmiş olmasıdır. Bu durum hem Cābirī'nin metodolojisindeki oryantalist ruha hem de zaman ve mekân üstü akıl anlayışının Derridacı anlamda farklı akıl anlayışları üzerinde “şiddet metafiziği” uygulamasına yol açmaktadır.⁶³

Sonuç olarak Cābirī'ye göre İbn Hazm'ın Arap-İslam kültüründe yeni bir eleştiri dönemi açtığını kesindir. Bu eleştiri, dünya görüşü ve metodoloji olarak Şii ve Süfi çeşitleriyle irfânın iki tarzını kapsamakla birlikte, metot ve önermeleri açısından Kelâm ilmini ve yine fâkih ve nahivcilerin önermelerini kapsayan kapsamlı bir eleştiridir. İbn Hazm, bu genel eleştirisini, eleştiri için eleştiri bağlamında değil, Arap-İslam kültüründe ilerlemenin önündeki krizleri aşmak ve yeniden yapılanmayı gerçekleştirmek için yeni bir metot inşa etmek amacıyla yapmaktadır. Bu yeni yapılanmanın temeli, beyânı burhân üzerine temellendirmek ve irfânı bütünüyle sistemden dışlamaktır. Bu yenden yapılanma faaliyetinde İbn Hazm metodoloji olarak, âkide alanında olduğu gibi fıkhıta da tümdengelim/câmi kıyas ve tümevarımı öne sürdüğü gibi, asrının bilimini de (Aristo tabiiyyâtı) benimsemeyi ve onu yeni bir entelektüel beyânı dünya görüşü geliştirmek için bir temel olarak almayı savunmaktadır. Öyle ki bu yeni evren görüşü naslarda bildirilen dinin ilkelerine bağlı kalan ve itikâdi ve ameli planda, bilimin ve toplumun ilerlemesiyle genişleyecek olan mubah alanını rahat hareket edebilmek için özgür bırakan bir görüştür.⁶⁴

4. Cābirī'nin İbn Hazm Tasavvuruna Eleştiriler

Cābirī'nin İbn Hazm tasavvuruna genel bir eleştiri olarak çağdaş Arap Düşüncesi üzerine önemli çalışmaların sahibi İbrahim Abu Râbî (ö. 2011)'den gelmiştir. Cābirī'nin modernist ve oryantalist bir yaklaşıma sahip olduğunu, yabancı düşünürlerin etkisi altında, onların dilleri ve kültürleri üzerinden eleştiri yaptığını iddia etmektedir. Ona göre Cābirī Arap-İslam düşüncesinin rasyonellik alanında sahip olduğu her şeyi Aristo felsefesine borçlu olduğunu söylemekte ve İslam'a herhangi bir epistemolojik ya da doktriner önem atfetmemektedir.⁶⁵ Bu anlamda İbn Hazm'ı da Aristo felsefesine olan ilgisi sebebiyle önplana çıkarmaktadır. Aristo'nun evrensel akli ile Mağrib'in

⁶³ İbrahim Keskin, “Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid e- Cābirī' de Din-Kültür İlişkisi” (Doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2009), 169-180.

⁶⁴ Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 654.

⁶⁵ İbrahim Abu Râbî, *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 362-365.

epistemolojik duruşu arasında ideolojik bir bağ kuran Cābirī aydınlanmanın sadece Batı'da olacağına yönelik oryantalist tezleri içselleştirmiş görünmektedir.

Daha özel ve teknik bir eleştiri olarak ise Cābirī'ye, kıyas ve içtihad ile ilgili görüşlerini temellendirirken Hanefā mezhebini büyük ölçüde göz ardı ettiği eleştirisi yöneltilmiştir. O, göz ardı ettiği noktalar itibarıyla son derece hatalı genellemeler yapmakta, salt selefin otoritesini ortadan kaldırmak için, fakihlerin hüküm istinbat etme yöntemlerini yalnızca kıyastan ibaretmiş gibi göstermektedir. Selefin otoritesinden kurtulmaktan bahsederken selef otoritesine en fazla değer veren mezheplerden Mālikī mezhebine mensup Şatībī'yi (ö. 790/1388) yüceltmekte, yeni bilgi üretmenin zaruretinden bahsederken İbn Hazm'ı övmekte ve dinî alanda bilgi üretmenin en önemli metotlarından birisi olan kıyası eleştirmektedir. Ayrıca Gazzālī'yi eklektik olmakla itham ettiği halde sırf Mağribli oldukları için İbn Hazm, İbn Rüşd, Şatībī ve İbn Haldun'u "burhāna dayalı beyānın kurulmasını hedefleyen Endülüs Kültür Projesinin" birer parçası olarak takdim edebilmektedir.⁶⁶ Bir anlamda söz konusu Mağribli mütefekkirler olunca Meşriki mütefekkirlere yönelttiği eleştirileri onlara yöneltememekte, önceden planladığı kurguya göre mütefekkirlerden görmek istediğini görebilmekte, görmek istemediğini ise görmezden gelebilmektedir.

Dīnānī'ye göre Cābirī, Mağrib'teki felsefenin, Meşrik'teki felsefenin yapı ve karakterinden temelli farklı olduğuna tartışmasız bir şekilde inanır.⁶⁷ Cābirī'nin vurguladığı şey, Meşrik'teki filozofların felsefi bakış açısının ve düşünce tarzının Mağrib'teki filozofların felsefi bakış açısı ve düşünce tarzından bütünüyle farklı olduğudur. Şüphesiz kişilerin felsefi bakış ve düşünce tarzı birbirlerinden farklı olduğu takdirde, her bir düşünce tarzıyla bağlantılı mesele ve problemler de farklıdır.⁶⁸ Cābirī'ye göre Meşrik'teki asıl problem, din-felsefe uzlaşısı olarak özetlenebilecek kelāmī bir problemdir. Oysa Mağrib'te bu problem gündeme getirilmemiştir ve o bölgenin filozofları daha ziyade matematik, fizik ve astronomi ilimleriyle meşgul olmuşlardır. Bir başka deyişle, Endülüslü filozoflar arasındaki temel felsefe Aristocu felsefedir ve fikirlerin mihverisi, bu filozofun fikirleridir. Oysa Meşrik'te Aristo felsefesine ek olarak, Yeni-Platoncu düşünceler, Fars ve Hermesçi düşüncenin eserleri, hatta Gnostik düşüncenin ürünleri dahi ele alınıp tartışılmıştır.⁶⁹

Cābirī, İbn Rüşd'ün felsefesinin hiçbir şekilde İbn Sinā'nın felsefesinin devamı olmadığını iddia eder. Oysa dikkatli bir şekilde düşününce olursa,

⁶⁶ Bkz. Cābirī, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 701 vd; konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ayhan Tekineş, "Tahāvī'nin Şerhu Me'āni'l-Āsār'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler", *Divān İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2002/1): 179.

⁶⁷ Dīnānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 170.

⁶⁸ Dīnānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 170-171.

⁶⁹ Dīnānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 171.

kolaylıkla Molla Sadrā'nın hikmet-i mütealiyesinden Sühreverdī'nin felsefesine, Sühreverdī'nin felsefesinden de İbn Sinā'nın ve Fārābī'nin felsefesine ulaşabileceğini görür. Cābirī'ye göre, Meşrik filozofları arasındaki bu devamlılık ve bağlantı Batı İslam filozofları arasında da vardır. Nasıl ki Molla Sadrā'nın aşkın felsefesinden Fārābī'nin felsefesine ulaşıyor isek, İbn Hazm'ın düşüncelerinden de İbn Haldun'un düşüncelerine ulaşabiliriz. Doğrudur, İbn Haldun'un düşünceleri ile İbn Hazm'ın düşüncesi arasında çeşitli yönlerden uzaklık ve farklılık görülmektedir, ama Mağrib düşüncesine bağlı bağlı bu iki düşünür ancak pozitivist düşünce açısından yakın olabilir.⁷⁰

Corc Tarabīşī, Cābirī'nin İbn Hazm okumasının yanlış temellere ve öncüllere dayandığını iddia eder. Cābirī'nin eleştirel akılcılığın sembolü olarak öne sürdüğü İbn Hazm'ın akli nasa tabi kılması, nasın konuştuğu yerde aklın mutlak olarak susması gerektiği, akılla bağdaşıp bağdaşmadığına bakmaksızın, görevinin sadece nası anlamak olduğun gibi pek çok ifadesini okuyucunun gözünden özellikle kaçırıldığını belirtir. Onun anlayışında akla uygunluğun şartlarını, akıl kendisinden değil, nastan alır. Bir şey akıl penceresinden akıldışı olsa bile, makul olan, sadece nasın söylediğidir. Çünkü aklın üstünlüğü kendisinden değil, nastan kaynaklanmaktadır. Aklın tek görevi, nasa hizmet etmek ve onu anlamaya çalışmaktır. Onun en büyük görevi, nasın söylediğini yansıtan bir ayna işlevi görmektir. Tam olarak belirtmek gerekirse, yansıtıcı bir ayna olarak nası aydınlatması ancak kendisinden yansıyan ışığı ona yansıtması oranında olabilir.⁷¹ İbn Hazm düşüncesinin üzerinde kurulduğu köşe taşlarından birinin, aklın nas karşısında reyici bir tavır alması için yapılan her çabayı kötülemez olduğunu açık olduğuna göre İbn Hazm'ı eleştirel bir düşünür olarak karşımıza çıkaran Cābirī'nin iddiası ne kadar doğru olur?⁷²

Tarabīşī'ye göre, Cābirī, İbn Hazm'ın hareket noktasının aklın hücceti olduğunu vurgulamak için iki kez onun "İlmin/bilginin sadece iki yolu vardır; Onlardan biri, aklın bedihiyatı ve duyunun ilk hissiyatıdır..." ifadesini kaynak göstermektedir.⁷³ Bunun da herhangi bir akıl değil, özellikle "oluşturucu akıl" olduğunu söyler. O da Aristo'nun yerleştirdiği ve İbn Hazm'ın "akıl sahibi kişinin hakkında ihtilaf etmediği akıl" dediği akıl olmaktadır. Bu nedenle Cābirī, İbn Hazm'ı, Mağrib'li karakteriyle "eleştirel akılcı ekol" kapsamında göstermekte tereddüt etmez yahut sakınca görmez. Zāhirciliğini hem ideolojik hem epistemolojik olarak benimseyen Cābirī, "felsefi boyutlarıyla beyanı

⁷⁰ Dīnānī, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 2: 171.

⁷¹ Corc Tarabīşī, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Kuram Yayınları, 2019), 365.

⁷² Tarabīşī, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 366.

⁷³ Cābirī, *Bünyetu'l-Akli'l-Arabī*, 515.

yeniden tesis etmeyi ve onunla burhan arasındaki ilişkileri yeniden kurmayı hedefleyen fikri bir proje olarak saymaktadır. Çünkü aklın ilkelerine saygı gösterme ve bağlı kalma zarureti ile mantığı topluma mal etme ve Araplaştırma zarureti noktasından hareket ettiğini söylemektedir. Bu da İbn Hazm'ın sadece akılcı oluşuna açık bir delil oluşturması değil, aynı zamanda akli marifetin/bilginin bütün alanlarında başvurulacak tek otorite yapmak istediğinin delili olmaktadır.”⁷⁴

İbn Hazm bilgi aklından söz etmez. Modern terminolojide anlaşıldığı gibi bilgi akli, mimari (*architectonique*) akıldır. Bu akıl, eşyayı olduğu gibi ham şekliyle tasvir etmekle kalmaz, aksine onları düzene koyar, zihinsel işlemler ve matematiksel denklemler içinde ayırıştırır, inşa eder. Onlardan hareketle, maddi bir varlıkları olmasa bile, fiilen göreceleştirmeye elverişli olaylar olarak tasarlar. Onları bina ederek kendi kendini bina eder. İbn Hazm'ın, rolünü eşyayı yahut onun başka bir ifadesiyle, olayları olduğu gibi bilmekle sınırlandırdığı akıl ise intibāi (görünüşte) akıldır. Bütün aktivitesi negatif 'anlamak'la sınırlıdır. Onun tarafından yapılan her türlü girişim neredeyse apaçık bir küfür sayılır. İbn-i Hazm, bunu kıyas, rey ve istihsān ehline yüklenmesinde birçok yerde açıkça ifade etmektedir. İbn Hazm'ın Allah'tan geldiğini ve aklın yegâne görevinin onları anlamak ve kavramak olduğunu söylediği “nasları olduğu gibi bilmek” rolü verdiği akli kavrayacak olduğumuzda İbn Hazm'ın gizlediği projenin amacını da tam ifade etmiş oluruz.⁷⁵

Cābirī, İbn Hazm'ın eleştirel akli esas aldığına, bilgi için akli ve hissi yegâne kaynak olarak gördüğüne ilişkin okuyucuyu ikna etmeye çalışırken İbn Hazm'ın önce akıldan hareket ettiğini ve akli delille Allah'ın varlığını, birliğini. Muhammed'in nübüvvetini, doğruluğunu ve risāletini ispat ettiğini söyler. Cābirī, İbn Hazm'ın “akli delillerin tümü nasın içindedir” ve “nas olmazsa akıl ve duyuyla idrak edilenler sahih olmaz” deyişini okuyucunun gözünden kaçırmaktadır. Aynı şekilde okuyucunun gözünden Cābirī'nin kaçıracağı şeylerden biri de, İbn Hazm'ın akli delillerle Allah'ın varlığını, birliğini, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve risāletinin doğruluğunu ispatlayacak akli bir istidlal yapmadığı gerçeğidir. Aksine, burhāna dayalı istidlale değil, ikna edici salt bir hitapla karar vermiş ve bu tür konulara aklın karışmasının müstahil (imkânsız) olduğunu söylemiştir. Nübüvvetin doğruluğunu ispatlamak için İbn Hazm'ın delil getirmeye çalıştığı tek yerde delil olarak mucizeyi göstermiştir. Başka bir ifadeyle Cābirī siyer kitaplarında anlatılan mucize haberlerini delil göstermiştir. Bu kitaplardan hareketle eleştiri süzgecinden geçirmeden Resulullah'a birtakım mucizeler nispet edilmiştir.⁷⁶ Gerçekte bu

⁷⁴ Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 364.

⁷⁵ Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 366.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Asār*, 1: 36

mucizelerin tamamı, Kur'an'da hakkında hiçbir işaretin geçmediği salt haberlerden ibaret olduğu ve Siyer yazarlarının onları ancak hicri ikinci asrın sonlarında ve daha sonra tedavüle soktuğudur. Kaldı ki Siyer yazarlarının bizzat hadisçiler tarafından bile tasdik edilmeyip yalancılık ve deccallıkla suçlandırıldığını unutmamalıyız. Onlara sadece kıssacılar olarak bakmışlardır.⁷⁷

Câbirî'nin okuyucuya İbn Hazm'ın bağlı olduğunu çaktırmaya çalıştığı Aristo'nun hüviyet ilkesinin aksine, Zâhirî mezhebi hüviyet ilkesini çelişki mezhebine kurban etmekte tereddüt etmez. Aklın zıddı aklın kendisi olabilirdi, makul olanın zıddı da makulün kendisi olabilirdi. Bu çelişki prensibi yalnız makul olan ve makul olmayan için geçerli olmakla kalmaz, aynı zamanda nas ve nasla belirtilen şey için de geçerli olur. Nas ile emredilen şey, tevhid değil, şirk olabilirdi, aynı şekilde Allah'a ibadet değil, putlara ibadet olabilirdi. Bu durumda din, tevhid değil, şirk, Allah'a ibadet değil, putlara ibadet etmek olurdu. Burada nastan maksat, ilk planda Kur'an'ın nası olduğuna göre, bunun anlamı Kur'an'ın zıddının da Kur'an olması demek olurdu. Ayrıca Kur'an'ın mevcut olmayan zıddı makul olurken, elimizde mevcut olan Kur'an ise akıldışı olurdu.⁷⁸

Bu açıdan "İbn Hazm, aklın ve makulün büyük destekçisi olmuştur" diyen Câbirî, okuyucuyu büyük ölçüde yanıltılmış olmaktadır. Câbirî'nin bu bağlamda İbn Hazm'ın "Allah'ın söylediği her şey haklıdır, onun hiçbir şeyi makule aykırı değildir" sözünü delil gösterdiği doğrudur. Ancak İbn Hazm'ın söylediği "insanın, Allah'ı aklının rütbe ve kanunları altına sokması caiz değildir, Allah akılları şimdi olduğundan başka şekilde yaratabilirdi, Allah'ın söylediklerinde, akılların makul gördüğüne aykırı bir şey yoktur, çünkü akılları öyle bir yapıda yaratmış ki Allah'ın yarattığını makul olarak görmekten başka yolu yoktur" sözü hakkında diyecek bir şey bulamamıştır. O'na göre Allah'ın akılları yarattığı veya yaratmadığı söylediğinin aksini söylemesi de mümkün olabilirdi. Bu durumda düzenlenmiş olan akıllar da var sayım olarak sözü edilen Kur'an'da söyleyebilecek olduğunun aksini söyleyebilirdi. Var olmayan Kur'an'da söyledikleriyle mevcut Kur'an'da söyledikleri birbirine zıt olsaydı o zaman mevcut Kur'an'da o şeyi söylemezdi. Câbirî'nin, İbn Hazm'ın akılcı ekole bağlı olduğunu okuyucuya telkin etmek için onunla modern Aristo diye takdim edilen Hegel arasında sıkı bir ilişki kurması da tesadüfi değildir. Bunu da İbn Hazm'a göre Kur'an akılla çelişmediği gibi akıl da Kur'an'la çelişmez" yahut Hegelci ifade ile⁷⁹ "Kur'ani olan

⁷⁷ Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 369.

⁷⁸ Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 371.

⁷⁹ Hegel'in "Gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir" ifadesine göndermede bulunuluyor. Bk. G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 29.

her şey makuldür/akla uygundur, makul olan her şey de Kur'ân'îdir" söylemiyle yapmaktadır. Ancak hem nasın hem aklın mâkuliyeti, bu ikisinden kaynaklanmamaktadır. Aksine İbn Hazm'ın delil gösterdiği "*yaptığından sorumlu olmaz, onlar ise sorumlu tutulurlar.*" (Enbiya 21/23) ayetinin söylediği mâkuliyet Allah'tan ve onun iradesinden kaynaklanmaktadır. Hegel sistematığına göre İbn-i Hazm'ın kurduğu denklemin doğru olabilmesi için ona şu eklemenin de yapılması gerekir: "Makul olmayan şey makul olabilirdi, Allah isteseydi Kur'ân'ın zıddı da Kur'ân'ın kendisi olabilirdi."⁸⁰

Câbirî'nin diliyle doğunun irfâncı akılcılığının aksine, İbn Hazm'ın Batılı akılcılığın öncüsü olarak gösterilmesi, beyân alanındaki nazari çabaları burhâna dayalı bilimcilik/laiklik uygulaması düzeyine yükseltmiştir, demek İbn Hazm adına söylenen en büyük yalan olmalıdır. "Lafızlarda manaları aramak, bunu caiz görmek, nedenselliği inkâr etmek ve mâkâsıdı göz ardı etmek yerine, tamamı aklın egemenliğine çağıran bilgi unsurlarını çalıştırmaya çağırmıştır, akli, lafzın ve aslın/nasın egemenliğinden kurtaran alternatif ilmi kavramlarla konuşmuştur, bunların başında da "Şeriât, dünyada ve ahirette kulların ancak yararlarını korumak içindir" kavramı gelmektedir, nedensellik mefhumu, yani sebep ile sebep olduğu/müsebbep şey arasındaki zorunlu birliktelik, bugün ilmi düşüncenin kurucu prensiplerinin başında gelmektedir" tespitleri gerçekten İbn Hazm'ın düşünce yapısını mı yansıtıyor? Oysa İslam medeniyeti tarihinde lafzın/zâhirin otoritesini İbn Hazm kadar hiçbir kimse sağlamlaştırmış değildir. Kur'ân olsun, Sünnet olsun, Nasın temsil ettiği asıla İbn Hazm kadar akli boyun eğdiren kimse olmamıştır. Dinin hükümlerinde onun kadar nedenselliği inkâr eden, sebep ile müsebbibi onun kadar birbirinden ayıran, ilgisiz gören kimse olmamıştır. İslam fıkıh kültüründe temelini "yarar sağlama ve zararı önleme" ilkesinin oluşturduğu mâkâsıdu'ş-şeriâ kuralını İbn Hazm kadar çiğneyen yahut görmezden gelen olmamıştır. Bununla birlikte düşüncede İbn Hazm'ın orijinalliğini kabul etmek durumundayız, fakihlerin ona hücum etmesine ve kitaplarının yakılmasına yol açacak kadar bütün bunlarda aşırılığa kaçtığını da söylemeliyiz.⁸¹ Câbirî, aynı bağlamda "İbn Hazm'ın salt epistemolojik açıdan oluşturduğu Zâhirî projesinin tamamında egemen olan şey, aklın varlığı ve onu bilginin muhtelif alanlarında yegâne otorite yapma gereğine olan imandır" sonucuna varmaktadır.⁸²

Câbirî'nin İbn Hazm okuyuşunda Mağribî perspektif merkezi bir rol oynamaktadır. Şayet İbn Hazm Meşrik'te doğmuş ve orada yetişmiş bir düşünür olsaydı Câbirî'nin İslam düşüncesini okuma yöntemine göre rahatlıkla "aklı ve eleştiriyi kökten yıkan" bir düşünür olarak sunulabilirdi. Zira Tarabîşî

⁸⁰ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 372.

⁸¹ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 427.

⁸² Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 428.

örneğinde olduğu gibi İbn Hazm akılcılığa darbe vurmuş, nası tabulaştırmış, eleştiriye imkânsızlaştırmış ve düşünceyi bitirmiş bir düşünür olarak anlatılabilir. Cābirī için İbn Hazm sırf Mağribli olduğu için kendinde değerli ve önemli bir düşünürdür. Bir düşünürü coğrafi bölgesine göre okumak ve anlamlandırmak hakikatin sadece bir merkeze ait olduğu varsayımından hareket etmektir. Aslında Mağrib ve Meşrik kelimeleri, özel olarak insanların genel olarak kültür ya da medeniyetlerin hakikat tasarımı ve hakikate ulaşma sorunu karşısında verdikleri okur-merkezli ya da yazar-merkezli düşünme tarzından kaynaklanan cevapları sembolize ediyor görünmektedir. Ne var ki, okur-merkezli hakikat tasarımı, kaçınılmaz olarak insanın ya da kültürün kendisini “dünyanın merkezi” olarak kurgulamasına yol açmaktadır. Bu merkeze göre belirlenen Meşrik-Mağrib ayrışması ya da ikilemi sonuçta “tek merkezli evren” algısını yansıtan bir düşünme hastalığının semptomuna dönüşmektedir.⁸³

Diğer yandan Burhanettin Tatar’a göre İbn Hazm ve zāhirīlik esasında Kur’ân metninin Hz. Peygamber ve ashabı zamanında ortaya çıkan anlamını merkeze alan, Kur’ân metniyle ilk muhataplar arasındaki tarihsel-sosyal-dilsel ilişki dünyasını odaklanan, metin yanında okur, zaman ve mekân kavramlarının Kur’ân’ın anlamının kurucu unsurları olarak belirleyen bir yöntemdir.⁸⁴ İbn Hazm’ın bu yaklaşımının gerisinde rol oynayan en önemli unsur onun ‘tevkifî’ dil anlayışıdır. Zira Mu’tezile tarafından savunulmuş mevzûî (toplumsal uzlaşıya dayalı) dil tasavvuruna bir tepki olarak savunulan tevkifî dil anlayışını İbn Hazm, Allah’ın Âdem’e isimleri öğrettiğine dair Kur’ân ayetine referansla savunmaktadır. İbn Hazm’a göre, eşyanın en doğru ismini yani gerçekliğe en uygun düşen kelimeleri (hak ve hakikat) ancak Allah bildirebilir. İnsanlar toplumsal dil kullanım süreci içinde bu dili dönüştürüp keyfî yorumlarıyla tahrif ederler. Dil, Allah’ın belirlediği şekliyle varlıkların olan ve olması gereken yönlerine işaret ederken ilk muhataplarına açıkça anlaşılır bir anlam sınırı (had) çizmektedir.⁸⁵ İbn Hazm’ın orijinal anlam tasarımını Hz. Peygamber ve ashabının yaşadığı dönemle sınırlandırması, onun Hānefî, Şāfiî ve Mālikî mezhep mensuplarının özellikle ‘kıyas’ yaparak Kur’ân’ın anlamını güncelleştirme ve çoğaltma çabalarına bir tepki olarak anlaşılabilir. Din, onun sahibi ve tebliğcisinin belirlediği sınırlar içinde dindir; insanların ona ilave ettiği her şey ise kıyas ve istihsân gibi bid’attir. İbn Hazm, anlam ve yorum arasında açık bir sınır çizme amacındadır. Kur’ân, Hz. Peygamber, ashap

⁸³ Burhanettin Tatar, “Doğu ve Batı’nın Ötesinde: Merkezî Hakikat Tasarımının Bir Eleştirisi”, *Muhafazakâr Düşünce* 11, no. 43 (2015): 12.

⁸⁴ Burhanettin Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, *Din Dili* (Çalıştay & Sempozyum Kitaplığı, İstanbul: 2015), 21.

⁸⁵ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 21.

veya ilk muhataplar arasında ortaya çıkmış dilsel iletişim ‘anlam’ kategorisi içinde ele alınırken, bilahare ortaya çıkan tüm dilsel iletişim ve üretim ‘yorum’ hatta bid’at olarak görülmektedir. Bu İbn Hazm’ın Kur’ân dili, zaman, mekân ve okur (muhatap) arasında kurduğu ilişkileri dinamik değil statik gördüğünün bir başka ifadesidir. İbn Hazm, ‘anlam’ ile Kur’ân ayetleri, Hz. Peygamber’in tespit edilen hadis ve sünnetleri ile sahabe tatbikatını tasarladığı için kaçınılmaz olarak kendi içine kapalı monolojik bir dilsel anlam dünyası tasarlamaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak Hz. Peygamber ve ashabın yaşadığı dönemi zaman, mekân, okur ve metin ilişkileri açısından ‘bütüncül bir dünya’ kabul ederken, daha sonraki zaman ve mekânlarda ortaya çıkan tüm dini pratikleri yorum dünyası içinde tezâhür eden anlam parçacıkları hâline getirmektedir.⁸⁶ Böylece zihnen tasavvur edilen ‘anlam’ doğrudan tecrübe edilen gündelik hayat ortamı içinde kavranan zaman, mekân, okur ve metin ilişkilerinin yorum kriterine dönüştürülmektedir. Bu açıkça soyut (zihinde kavranır) olanın somut (doğrudan tecrübe edilir) olana öncelik arz etmesi anlamında zâhir kavramının anlamında radikal bir dönüşüme imkân vermektedir. Ayrıca İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde tarihsel ve sosyal olarak zuhur etmesi anlamında ‘verili’ bir anlam dünyasını zâhir kabul ederken, daha sonraki dönemler açısından bakıldığında zâhir artık sadece ‘zihinde bir bilgi’ ya da ‘kavram formunda zuhur eden şey’ anlamına gelmektedir. Bu yüzden İbn Hazm, fenomen dünyasını kendine kriter kabul etmek isterken geldiği son nokta kaçınılmaz olarak ideal bir dünyanın kriterine dönüştürülmesidir. Böylece bir tür Platoncu idea anlayışı İbn Hazm’ın zâhiri yaklaşımında ağır basmaya başlamaktadır. Ancak Zâhiri mezhebinde Hânefi, Mâlikî, Şâfiî gibi mezheplerin kıyas anlayışı kabul edilmediği için doğrudan tecrübe edilir yorum dünyasının ideal anlam dünyasına göre şekillendirilmesi gibi bir idealist (dönüştürücü) tutum da söz konusu değildir. Böylece İbn Hazm’ın zâhiri yaklaşımı Kur’ân dilini ötekileştirilen zaman, mekân ve okur ile sınırlı kendi içine kapalı bir anlam dünyasına indirgemektedir. Kur’ân’ın orijinal anlam dünyasına, ona hep öteki olarak kalan bir başka anlam dünyasından hareketle nüfuz etmenin nasıl mümkün olacağı ise ayrı bir kuramsal ve tarihsel sorun olarak durmaktadır.⁸⁷

Recep Alpyağlı da Cābirî’nin “yeni bir başlangıç projesi” için İbn Hazm’ı seçmesini eleştirir. O’na göre Cābirî’nin İbn Hazm’da gördüğü şey aslında kendisinin Mağrib merkezli geliştirmek için uğraştığı projedir.⁸⁸ İrfânı bütünüyle İslam düşüncesinden temizleme girişiminde İbn Hazm sadece bir araç

⁸⁶ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 22.

⁸⁷ Tatar, “Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar”, 23.

⁸⁸ Recep Alpyağlı, *Fark ve Yorum Kur’ân’ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 125.

Aksi halde İslam düşüncesi içinde pek de rağbet edilmemiş zâhirîliği bütün sorunların üstesinden gelebilecek yegâne adres olarak göstermezdi.⁸⁹ Böylesi bir sonuca ulaşmasında yapısalcılığın içine düştüğü çelişkileri görmemesi veya görmek istememesi büyük rol oynamıştır.⁹⁰ İdeoloji temelli kurduğu sistem kurgusunu bozacak herhangi bir unsuru eleyen, kurgusunu güçlendirecek her unsuru da yapıya dâhil eden bu yaklaşım, ele aldığımız düşünürlerin tasnifi açısından bir fayda sağlasa da tutarlılık açısından ciddi sorunları bünyesinde taşımaktadır.

Sonuç

Çağdaş İslam düşünceci, İslam düşüncesini gelecek bir geçmiş olarak okuma girişimidir. Bu meyanda çağdaş İslam düşünürleri, geçmişteki İslam düşünürlerini bugünün sorunları ve gelecekteki imkânları açısından okumaya çalışmışlardır. Bu açıdan mesela çoğu zaman Şâfiî, Eş'ârî, Gazzâlî bugünün İslam düşüncesinin krize girmesinin baş müsebbipleri olarak görülürken, İbn Rüşd, İbn Haldun, Kādı Abdulcebbâr gibi düşünürler de krizden çıkışın adresleri olarak görülmüştür. İbn Hazm aslında İslam düşüncesinin krizlerden kurtuluş için adres gösterilen bir düşünür değildir. Bu açıdan onun bugünün sorunları açısından okunması, mevcut okuyuş farklılıklarını anlamak bakımından kritik bir rol oynamaktadır. Bir istisna olarak İbn Hazm bugünün sorunlarına bir çözüm olarak okuyan düşünür Cābirî'dir. Cābirî'nin İbn Hazm okumasının en bariz özelliği Mağrib merkezli bir okumadır. Cābirî'nin İbn Hazm okuyuşu bize, bir düşünürü okumada coğrafi milliyetçiliğin oynadığı rolü açık bir biçimde göstermektedir. Çalışmamızda bunu kâfi miktarda gösterdiğimizizi düşünüyoruz. Yine çalışmamızda Cābirî'nin İbn Hazm okuyuşuna yönelik eleştirilere yer vererek farklı okumaları gözler önüne sermeye çalıştık. Aynı zamanda Cābirî'nin İbn Hazm okuyuşunun ne kadar sorunlu olduğunun altını çizmeye çalıştık.

Kanaatimizce de Cābirî'nin İbn Hazm okumasının mevcut eleştirilere ek olarak ciddi sorunları söz konusudur. Cābirî, İbn Hazm'ı Mālikilik karşıtı olarak nitelendirir ama bir Mālikî olan Şātībî'yi onunla birlikte zikreder. Aristo'nun evrensel aklı olan burhānı, beyān temelinde yeniden inşa ettiğini ifade eder, ama Aristo'nun ortaya koyduğu kıyası, delil olarak isimlendirir, fākihlerin kullandığı kıyası reddeder. Arap-İslam aklının içine girdiği krizden kurtulmak ve yeni bir başlangıç yapmak için İbn Hazm'ın kilit bir rol oynadığını *Arap Aklının Oluşumu* ve *Arap Aklının Yapısı* kitaplarında ayrıntılı bir şekilde anlatır ama İbn Hazm'ın, *Arap Siyāsal Aklı* ve *Arap Ahlākî Aklındaki* rolü hakkında hiçbir şey söylemez. *Çağdaş Arap/İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* gibi önemli bir kitabında da İbn Hazm'dan hiç bahsetmez. İbn Hazm'ın

⁸⁹ Alpyağıl, *Fark ve Yorum Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II*, 124.

⁹⁰ Alpyağıl, *Fark ve Yorum Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II*, 127.

Güvercin Gerdanlığı kitabının zâhirilikle ve eleştirel akılcılıkla ilgisi hakkında ise hiçbir şey söylemez. Belki kendisi için çok kullanışlı olabilecek İbn Hazm'ın Tevrat tenkit geleneğinin öncüsü olma meselesi ve bu bağlamda İbn Hazm'ın Spinoza ile karşılaştırılmasına da hiçbir suretle girişmez. Arap-İslam aklındaki bütün krizlerin üstesinden gelebilecek bir kişi olarak İbn Hazm, nerede, hangi soruna çare olacağı sorusu hep meçhul kalır. Diğer yandan Arap-İslam düşüncesindeki krizden kurtulmak Cābirî'ye göre aynı zamanda kendi modernliğimizi gerçekleştirmemiz anlamına gelmektedir. Zâhirilikle, modernliğin radikal bir eleştirisi hatta reddi anlamına gelen Selefilik'in derin bağlarını düşündüğümüzde İbn Hazm kendi modernliğimizi inşa etmemizde nasıl bir oynayabilir? İbn Hazm'ı kendi bütünlüğü, tarihselliği ve bağlamı içinde okuyup bugüne taşıyabilmenin imkânını aramak yerine, İbn Hazm'da kendi projesine uygun yönlerini özenle seçerek önplana çıkarmak, istemediği veya görmek istemediği unsurları gizlemek ne kadar anlamlı bir yaklaşım olabilir? İslam düşüncesini oryantal Arap aklı ile oksidental Arap aklını ikileminde ya o, ya bu cenderesine sokmak bugünün sorunlarına çözümünde bize ne katabilir? Mağrib ile Meşrik İslam düşüncesinin ortak sorunlarını derin bir tahlil ve tenkit süzgecinden geçirmek, aynı zamanda bugünün sorunlarına çare olabilecek ortak imkânlarını aramak varken neden bir coğrafyaya imtiyaz vererek diğerinin imkânlarından mahrum kalalım?

Cābirî, Arap-İslam aklının yegâne ötekisi olarak irfânı hedef aldığı için irfânın karşısında yer alan bütün düşünürleri kendi amacı için araç olarak kullanmaktan çekinmeyen bir algı üretiyor. Bunun için bize model olarak sunduğu düşünürlerin gerçekte ne dediği, ne düşündüğü hakkında zihinlerimizde şüpheler beliriyor. Zira tahrik olunmuş bir okuma (irfânı İslam düşüncesinden temizleme girişimi) hedefine varmak için düşmanın karşısında yer alan herkesi dostu olarak görebiliyor. Hedefine varmak için kullandığı düşünürleri bir bütün olarak okumak yerine de haliyle onlara parçacı yaklaşıyor. Epistemolojik ve metodolojik olarak kendisinden araç olarak yararlandıkları ahlaki ve siyasi bağlamında işine yaramıyor veya kurgusunu bozuyorsa onları derin bir sessizlikle geçiştiriveriyor.

Cābirî'nin İbn Hazm okumasına yönelik eleştiriler Cābirî'nin İbn Hazm tasavvuruna yönelmekten ziyade tasavvuru tasdik eden sonuçlar üzerine yapılmıştır. Özellikle Dinānî ve Tarabîşî'nin eleştirileri ciddi ve önemli eleştiriler olmasına rağmen sorunun merkezine yönelik değildir. Zira sorunun merkezinde Cābirî'nin Arap-İslam düşüncesinin yeniden yapılanma ve modernleşmesi sürecinde İbn Hazm'a yüklenen rol yatmaktadır. Bir bakıma Cābirî, İbn Hazm'ı bugünün imkân ve sorunları bağlamında okumaktadır. Bu okuma şekli gerekli olmakla birlikte dikkatli de olmak zorundadır. Zira bugün kendinizi konumlandığınız yerin farkında olmadığınızda, geçmişteki bir

düşünürü bugünün hâkim ideoloji ve yönelimlerine kurban etme tehlikesiyle karşı karşıya kalırsınız. Çağdaş bir yazarın geçmişteki bir düşünürü bugünün sorunları bağlamında okuması normal olmakla beraber, bugün nerede durduğunun farkında olması, hatta bunu açık yüreklilikle ifade etmesi gerekir. Bugün nerede durduğunun hesabını veremeyenlerin, geçmişteki bir düşünürü farklı okumalarının anlamlı ve tutarlı bir cevap vermeleri imkânsızlaşır. Cābirî'nin bir yerden sonra İbn Hazm'ı aniden unutmamasının nedeni bugün onu nerede durarak okuduğunun cevabını verememesindedir.

Kaynakça

- Alpyağıl, Recep. Fark ve Yorum Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Arkoun, Muhammed. Fikru'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd. çev. Haşim Salih. Londra-Beyrut: Daru'l-Sâkî, 1992.
- Arkoun, Muhammed. Fikru'l-İslâmî Kıra'atun 'ilmiyyetun. Beyrut, 1987.
- Arkoun, Muhammed. İslam Üzerine Düşünceler. çev. H. Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Arap/İslam Aklının Oluşumu. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cābirî, Muhammed Ābid. Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı. çev. Burhanettin Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller (İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma. çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Felsefi Mirasımız ve Biz. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Cābirî, Muhammed 'Ābid. Hanefî, Hasan. Doğu-Batı Tartışmaları. çev. M. Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Chejne, A. G. "Ibn Hazm of Cordova on Logic", Journal of the American Oriental Society 104, no. 1 (1984): 57-72.
- Corbin, Henry. İslâm Felsefesi Tarihi. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Çiğdem Ahmet. "'Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı' Olarak İslam Düşüncesi". Birikim 95 (1997): 25-30.
- Dinānî, İbrahim Ğulāmhüseyin. İslam'da Felsefi Düşüncenin Serüveni II. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

- Ebu Râbî', İbrahim. Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Fahri, Macit. İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı (mı?)". Kendini Bulmak. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. trans. Joel Weinsheimer- Donald G. Marsall. New York: Crossroad, 1989.
- Görgün, Tahsin. Türkiye'de İslam Düşünce Geleneği. İstanbul: Tire Yayınları, 2020.
- Güler, İlhami. Kur'an'ın Mahiyeti ve Yorumu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İlyasoğlu, Aynur. Örtülü Kimlik, İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Kalın, İbrahim. Ben, Öteki ve Ötesi (İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş). İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Keskin, İbrahim. "Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kutluer, İlhan. "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı". Divan 1 (2001): 89-98.
- Lessing, Gotthoite Ephraim. İnsan Soyunun Eğitimi. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- O'leary, De Lacy. İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri. çev. Hüseyin Yurdaydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Said, Edward, Kış Ruhü. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Tarabîşî, Corc. Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Kuram Yayınları, 2019.
- Taştan, Osman. "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz". İslâmî Araştırmalar 9, no. 2 (1996): 153- 155.
- Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", Din Dili (Çalıştay & Sempozyum Kitaplığı, İstanbul: 2015).
- Tatar, Burhanettin. "Doğu ve Batı'nın Ötesinde: Merkezî Hakikat Tasarımının Bir Eleştirisi". Muhafazakâr Düşünce. 11, no. 43, (2015): 5-13.
- Tekineş, Ayhan. "Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler". Divân İlmî Araştırmalar Dergisi 1 (2002): 161-184.
- Ulukütük, Mehmet. "Muhammed 'Âbid el-Câbirî'ye Göre Arap-İslam Kültüründeki Epistemolojik Sistemlerin Yapısal Krizinden Çıkışının İmkânı:

- Meşrikî Felsefe Karşısında Mağribî Felsefe". V. Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Sakarya (2014): 39-55.
- Ulukütük, Mehmet. Anlama ve Gelenek: Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu. İstanbul: Bilsam Yayınları, 2013.
- Üveys, Abdülhalim. İbn Hazm el-Endelüsî ve Cuhūduhū fi'l-Bahsî't-Tārihî ve'l-Hadārî. Kahire: 2002.
- Yefut, Sâlim. İbn Hazm ve'l-Fikrū'l-Felsefî bi Mağrib ve'l-Endülüs. Dāru'l-Beyzā, el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1986.
- Zeldin, Theodore. İnsanlığın Mahrem Tarihi. çev. Elif Özsayar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

