

**T.C.**  
**ORDU ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

**ONUR ÇAKICI**

**DANIŞMAN**  
**Prof. Dr. MEHMET KENAN ŞAHİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ORDU 2021**

## ÖĞRENCİ BEYAN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak savunduğum “MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRİ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ” adlı çalışmamın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmadan yazdığım ve yararlandığım kaynakların “Kaynakça” bölümünde gösterilenlerden farklı olmadığını, belirtilen kaynaklara atıf yapılarak yararlandığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

28/ 01/ 2021

Onur ÇAKICI  
17531200025

## ÖN SÖZ

Kelâm ilmi İslâm dininin aslını oluşturan inanç esaslarını konu edinmektedir. Bu sebeple ilâhi kelâm Kur'an-ı Kerim'in itikad ve inançla ilgili âyetlerinin yorumunu esas almaktadır. Bundan dolayı Kelâm ilmine "ilimlerin en şerefli", "ilimlerin reisi" gibi ünvanlar verilmiştir. Aynı zamanda kelâm ilmi İslâm dîninin davranış ve inanca yönelik ilkelerini naslara dayanarak ve akli metodlarla temellendirerek destekleyen bir ilimdir. Bu yapıyla kelâm, Kur'ân'da "tevhid" ile ifade edilen inanç anlayışını, İslâm vahyinden hareketle elde edilen teolojik çıkarım ve ilkelerini İslâm'ın "Ulûhiyet", "Nübüvvet" ve "Meâd" olarak sistematize edilen inanç konularını temellendirme çabalarını ifade eder. Genel anlamda kelâm, doğuşundan günümüze kadar geçen safhalarda ana kaynağı Kur'ân çerçevesinde, kesin delillerden çıkarım yaparak dînî inançları ortaya koymayı, zihinlerde var olan şüpheleri ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. İslâm inancını anlama ve yaşamaya yönelik ışık tutan kelâm ilmine bu çalışmamızla katkıda bulunmak benim için ayrı bir önem arz etmektedir.

Akademik çalışmaların kendine has güçlükleri vardır. Her ne kadar bireysel bir çabanın ürünü olsada çalışmam süresince birçok kişiden yardım alma ihtiyacını olmuştur. Bu süreçte bana yardımcı olan, değerli vaktini ayıran, tecrübeleriyle bana ışık tutan danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Kenan Şahin'e teşekkür ederim. Kıymetli görüşlerini paylaşarak bana her zaman destek olan değerli hocalarım Arş. Gör. Samet Karahüseyin, Arş. Gör. Süheybe Rahme Yıldırım ve Dr. Öğr. Üyesi Cemal Sandıkçı'ya çalışmamda olan katkılarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca iyi günde ve kötü günde yanımda olan, çalışma süresince beni motive eden, desteğini esirgemeyen değerli eşim Leyla Çakıcı'ya teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER TABLOSU

ÖN SÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER TABLOSU.....	ii
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1
A. Tezin Konusu ve Kapsamı.....	5
B. Tezin Amacı ve Önemi.....	6
C. Tezde İzlenecek Yöntem.....	7

## BİRİNCİ BÖLÜM

1. MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	7
1.1. HAYATI.....	8
1.2. ESERLERİ.....	13
1.2.1. el-‘Asabiyye ve’ d-devle; meâlim nazariyye Halduniyye fi’ t-târîhi’ l-İslâmî ....	13
1.2.2. Advâun âlâ müşkili’ t-ta’ lîm bi’ l-Mağrîb .....	14
1.2.3. Medhal ilâ felsefeti’ l-ulûm.....	14
1.2.4. Nahnu ve’ t-türâs: kıraât mua’ sîra fî türâsina el-felsefî .....	15
1.2.5. Tekvînu’ l-aklî’ l-‘Arabî .....	16
1.2.6. Bünyetü’ l-aklî’ l-‘Arabî.....	17
1.2.7. el-Mağribu’ l-muâ’ sîr.....	17
1.2.8. el-Aklu’ s-siyâsîyyu’ l-‘Arabî.....	18
1.2.9. Hıvâru’ l-mağrib ve’ l-maşrîk .....	18
1.2.10. et-Türâs ve’ l-hadâse; dirâsât ve münâkâşât .....	19
1.2.11. Vichetu nazar.....	19
1.2.12. Hafriyyât fi’ z-zakira-minba’ id.....	19
1.2.13. İbn Rüşd: sîre ve fikr.....	19

1.2.14. el-Aklu'l-ahlâkiyyu'l-'Arabî.....	20
1.2.15. Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm .....	20
1.2.16. Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm .....	20
1.2.17. Diğer Eserleri .....	21
2. MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI .....	23
2.1. ANA HATLARIYLA DÜŞÜNCELERİ.....	23
2.2. CÂBİRÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	33

## İKİNCİ BÖLÜM

1. MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ.....	37
1.1. ULÛHIYET.....	37
1.1.1. Hidâyet-Dalâlet .....	41
1.1.2. Ru'yetullah.....	45
1.1.3. Halku'l Kur'ân .....	48
1.2. NÛBÛVVET.....	50
1.2.1. Nübüvvetin İmkânı.....	51
1.2.2. Resûl ve Nebî .....	52
1.2.3. Mucize.....	54
1.2.3.1. Hissî Mucize .....	55
1.2.3.2. Aklî Mucize.....	57
1.2.3.3. Haberî Mucize .....	59
1.2.3.4. Bilimsel Mucize .....	59
1.2.4. Hz. Muhammed (sav)'in Ümmîliği.....	61
1.2.5. İmâmet.....	63
1.3. ÂHİRET .....	65
1.3.1. Kabir Azabı .....	68
1.3.2. Cennet ve Cehennem .....	69
1.3.3. Kader ve Kaza .....	70

SONUÇ.....	73
KAYNAKÇA.....	79
ÖZGEÇMİŞ.....	84

## ÖZET

### MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Onur ÇAKICI

Yüksek Lisans, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Ocak-2021

Çağdaş İslâm düşüncesi olarak ortaya çıkan akım İslâm dünyasının son iki yüz yıllık gerilemesiyle, modern dünyaya karşı rekabet girişiminin sonucunda ortaya çıkan bir olgudur. Aynı zamanda bu çaba, İslâm düşüncesinin tarih içerisinde geçirdiği evrelerle ve noksanlarıyla olan bir yüzleşmedir. Birçok çağdaş İslâm düşünürü bu çalışmanın bir neferi olarak gayret sergilemişlerdir. Câbirî de geçmişe eleştirel bakabilen, gelecek için çözüm önerileri sunan, çağdaş İslâm düşünürlerinden biridir. Bu çalışmada çağdaş İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Muhammed Âbid el-Câbirî'nin hayatı, eserleri, düşünce dünyası ve kelâmî konulara karşı yaklaşımlarının bir kritiği amaçlanmaktadır.

Çağdaş İslâm düşüncesinde fikirleriyle ve çözüm önerileriyle ön plana çıkan Câbirî, kendisinden sonra gelen birçok düşünürü de etkilemiştir. Câbirî İslâm dünyasının gerileme sebeplerine kayıtsız kalamayan, bu gerilemenin sebeplerini eleştirel bir bakışla ele alan, bizim için değerli bir düşünürdür. Yapmış olduğu eleştirileri din-siyaset ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Câbirî, eleştirel düşünce sisteminde tarihsel analizlere yer vermektedir. Onun genel anlamda “İslâm düşüncesi” yerine “Arap düşüncesi”, “Arap siyasal aklı” ifadelerini kullandığını görmekteyiz. Yaptığımız çalışmada biz de Câbirî'nin kullandığı ifadeleri koruyarak onun ifadelerini kullanacağız.

Çalışmamız iki ana bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde Câbirî ve düşünce dünyası başlığı altında Câbirî'nin hayatı, eserleri ve düşünce dünyası hakkında genel bilgiler vermek sûretiyle tamamlayacağız. İkinci bölümde Câbirî'nin değinmiş olduğu kelâmî meselelere ve düşüncelerini dayandırdığı delillere yer vereceğiz.

Câbirî çok yönlü bir düşünce adamıdır. Felsefe, tefsir, kelâm, belagat, tasavvuf, siyaset alanlarına hâkimdir. Eserlerinin içeriği bize bu konuda ışık tutmaktadır. Hayatına birçok önemli eseri sığdırmış olan merhum, “Arap Aklının Eleştirisi” başlığı altında dört başyapıt olan eser vermiştir. Aynı zamanda hayatının son dönemlerinde tefsir yazarak Kur'ân'a olan hâkimiyetini bizlere göstermiştir. Onun hayatını araştırırken, döneminin Mağrip coğrafyasında da etkili olan siyasal ve kültürel meselelere de hâkim olma imkânı buluyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Câbirî, Ulûhiyet, Nübüvvet, Ahiret.

## ABSTRACT

### MUHAMMAD ÂBID EL-CÂBİRÎ AND HIS KALAM VIEWS

Onur ÇAKICI

Master Thesis, Basic İslam Sciences Thesis

January-2021

The phenomenon that emerges as a contemporary İslâmic thought is a phenomenon that emerges as a reckoning against modernity with the last two hundred years of decline in the İslâmic world. At the same time, this effort is a confrontation with the stages and omissions of İslâmic thought in history. Many contemporary Islamic thinkers have made an effort as a soldier of this work. Câbirî is one of the contemporary İslâmic thinkers who offers solutions for the future, take a critical look at the past. The aim of this study is to provide a critique of Muhammad Âbid al-Câbirî's approach to the life, works, the world of thought and theological issues that have an important place in contemporary İslâmic thought.

Câbirî, who came to the forefront with his ideas and suggestions for solution in contemporary İslâmic thought, influenced many thinkers who came after him. Câbirî is a valuable thinker who cannot remain indifferent to the causes of Islam's decline, and critically treats the causes of this decline. He discusses his critics in the context of the relationship between religion and politics. Câbirî's critical thinking system includes historical analysis. In general, Câbirî used Arab İslâmic thought and Arab political reasoning rather than İslâmic thought. In our study, we will use Câbirî's statements while preserving the statements used by Câbirî.

Our study will consist of two main sections. In the first part, it will be completed by giving general information about Cabir's life, works and thought world under the title of Câbirî and the world of thought. In the second part, Câbirî's theological issues mentioned, the evidence on which his ideas are based, the names he was influenced and the names he influenced will be given.

Câbirî is a multi-faceted thinker, dominating the fields of philosophy, exegesis, theology, eloquence, mysticism and politics. The subjects he deals with in his works shed light on this subject. The deceased, who has put many important works into his life, produced four masterpieces under the critique of the Arab İslâmic mind. At the same time, in the last stages of his life, he showed us his dominion over the Qur'an by writing commentaries. While investigating his life, we find the opportunity to dominate the political and cultural issues prevailing in the Magrib geography of his time.

**Key Words:** Câbirî, Godhead, Prophethood, Hereafter.

## KISALTMALAR

<b>Bkz.</b>	: Bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>DİA</b>	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
<b>DİB</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>DEÜİFD</b>	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>Ed.</b>	: Editör
<b>haz.</b>	: Hazırlayan
<b>Hz.</b>	: Hazreti
<b>İsam</b>	: İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>S.</b>	: Sayı
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>sa.</b>	: Sayfa aralığı
<b>sav</b>	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
<b>tsz.</b>	: Tarihsiz
<b>Thk.</b>	: Tahkik eden
<b>md.</b>	: Maddesi
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>nr.</b>	: Numara
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>vd.</b>	: Ve diğerleri
<b>vr.</b>	: Varak
<b>vs.</b>	: Vesaire
<b>Yay.</b>	: Yayın evi

## GİRİŞ

Çağdaş İslâm düşüncesinin ortaya çıkış sürecini Karlofça anlaşmasıyla başlayan (1699) sürecin devamında ümit burnunun keşfi ve Hindistan'ın sömürgeciler tarafından istila edilmesiyle başlatmıştır. Fransızların Mısır'ı işgal etmesiyle, İslâm düşüncesinde siyasî, iktisadî ve fikrî sorunlar karşısında bu problemlerin çözümüne yönelik, Müslüman âlimlerin kendi yenilenme süreci başlamıştır. Son iki yüz yıllık gerilemenin sebeplerini öne sererek yapılacak bu çalışmaların amacı, İslâm düşüncesini düşmüş olduğu gerilemeden kurtarmak ve tarihin öznesi konumuna geri getirmek olacaktır. Aynı zamanda batı sömürgeciliğine karşı siyasî, sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalmayıp, İslâm toplumunun içinde bulunan bozulmalara karşıda ıslahat çalışmaları geliştirmek hedeflenmiştir.<sup>1</sup>

Kelâm ilmide ortaya çıkan yeni fikir akımları, ilmî-felsefî verilerin dîni dışlayan durumu sonucunda yenilik ihtiyacı duymuştur. Dönemin ve toplumun mevcut durumu ve ihtiyaçlarına cevap vererek aynı zamanda İslâm inancını koruma görevi kelâm âlimlerini yeni bir anlayışa yönlendirmiştir. Yapılan çalışmalar Osmanlı döneminde “Yeni ilm-i kelâm” hareketi olarak adlandırılan yeni bir sistemi meydana getirmiştir.

Yeni ilm-i kelâm düşüncesinin gereği hakkında birçok İslam düşünürü fikirler şunmuştur. Harputi (ö. 1912), kelâm ilminin oluşan yeni şartlara karşı yetersiz kaldığını kelâm ilminin yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır: “Daru'l Fünun'da kelâm ilmini tedris etmekle görevlendirildiğimde, itikadi esasları kapsayan, inat bidatçıları reddeden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir eser arayışına girdim. Ancak önceki kelamcılara ait böyle bir esere rastlamadım. Zira onların eserleri kendi dönemlerinde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bidatlarını ve kadim felsefî kökenli eski filozofların görüşlerini reddetmekle sınırlıydı. Bu eserlerde, asrımızda ortaya çıkan birçok bidatı ve dîni korumak için muhakkak ortadan kaldırılması gereken duyumcu felsefenin sapkıntıklarını reddetmeye yönelik bir şey bulunmamaktaydı. Oysa kelâm ilmi, muhakkik

---

<sup>1</sup> Uyanık, M., “Çağdaş İslâm Düşüncesi”, Cevizci, A.,(Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, Ebabil Yay., İstanbul, 2005, s. 454.

âlimlerin işaret ettiği gibi, duruma ve konuma göre tedvin edilmesi gereken bir ilim dalıdır.”<sup>2</sup>

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946)’da kelâm ilminin yenilenmesi gereğiyle ilgili şu açıklamada bulunmuştur: “Kelâm ilminin ortaya çıktığı dönemde tartışılan sorunlar nasıl ki daha sonra yeterli görülmemiş ve yeni unsurlar eklenmişse, bu günde geçerliliğini önemli ölçüde yitirmiş bazı konuların değişmesi ve yeni felsefi görüşlerden yararlanarak çağın ihtiyaçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir kelâm yazılması gerekmektedir. Daha öncekiler tarafında İslam inancını din düşmanlarına karşı korumakla yükümlü bulunan kelâm ilminin düşmana onun kullandığı metotlarla karşılık vermesi ve asrın ihtiyaçlarına göre değişmesi gayet tabiidir.”<sup>3</sup> Harputi ve İzmirli gibi düşünürlerin bu gibi söylemleri Kelâm ilmi için bir değişim talebi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu talep Yeni ilm-i kelâm alanında çalışmaların yapılmasını sağlamıştır.

Bu alanda yapılan çalışmalar birçok İslâm düşünürünü ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri olan Muhammed Âbid el-Câbirî, Fas’ta Fransa işgalinin olduğu bir dönemde yetişen düşünürlerden biridir. Birçok eser telif eden Câbirî felsefe, edebiyat, tefsir, kelâm ve tarih gibi birçok alana hitap eden çok yönlü bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakkında tefsir, kelâm, felsefe alanlarında yazılan tezler ve makaleler onun tek bir alanda sınırlandırılmayacağını da bir göstergesidir. Kendisinden sonra gelenler için farklı bir ufuk açan Câbirî, eleştirilen hususları olsa da, özgün bir yol çizmiş çağdaş İslâm düşünürleri arasında yer almıştır.

Câbirî “Felsefi Mirasımız ve Biz”, “İslâm da Siyasal Akıl”, “Arap Aklının Oluşumu”, “Arap Ahlakının Yapısı”, “Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı”, “Fehmu’l-Kur’ân” gibi değerli eserleriyle; demokrasi ve insan hakları, yeniden yapılanma, İslâm’ı eleştirel düşünme gibi görüşleriyle çağdaş İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Aynı zamanda Şîî imâmet mitolojisi ve sünîî saltanat ideolojisinin aşılması için yeni ve çağdaş bir İslâm siyaset felsefesi kurulması gerekliliğinden bahsetmiştir. Bu meselede de son dönem yenilikçi düşüncelere katkı sağlayan düşünürlerin başında gelmektedir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Harputi, *Tenkilü 'l-Kelamî Akaid-i Ehli'l-İslam*, İstanbul, 1912, s.4-5.

<sup>3</sup> İzmirli, İ. H., *Muhassalu'l-Kelam ve'l-Hikme*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1336, s. 11.

<sup>4</sup> Eliaçık, R. İhsan, *İslâm'ın Yenilikçileri*, Söylem Yay., İstanbul, 2006, C. III, s. 487.

Câbirî, “Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı” adlı eserinde beyân, irfân ve burhân düşüncesi üzerinde durmuştur. Bu bilgi sistemlerinin İslâm düşüncesinin oluşumundaki etkilerinden ve birbirleri arasında etkileşimlerinden bahsetmiştir. İslâm düşüncesinin oluşumunu da bu üç bilgi sisteminin birbiri ile olan ilişkisi sonucu oluştuğunu düşünmektedir. Câbirî, bu üç bilgi sisteminin birbiriyle olan uzlaşma çabalarının çatışmaya dönüştüğünü de söylemektedir. Ona göre ortaya çıkan bu etkileşimin bilgi sistemleri arasında birbirlerinden istifâde şeklinde olmamıştır. Bu sistemlerden herhangi birine mensup olan şahsiyetler diğer sistemin çeşitli unsurlarını mensup olduğu sisteme üstünkörü bir şekilde dâhil etmeye çalışmış, bu sebeple özensiz alınan parçalar girdiği düşünce sistemini bozmuşlardır.<sup>5</sup>

Câbirî, Endülüs’de farklı çözüm yollarının arandığını fakat bunların İslâm düşüncesinde benimsenen fikirler haline gelemediği kanaatindedir. Ona göre Endülüs Emevi devleti döneminde, Abbasî ve Fâtımî devletleri döneminden farklı yollar aranmıştır. Mesela İbn Hazm (ö. 456/1064), beyânı esas alarak Zahiriliği siyasî olarak diriltmeye çalışmıştır. İbn Tümert (ö. 524/1130), de İbn Hazm’ın yolunu izleyerek bir siyasî projeyi takip etmiştir. İbn Bacce (ö. 533/1139) ise burhanî bilgi sistemini ihyâ etmeye çalışmıştır. Câbirî bu bağlamda “Tedbirü’l-Mütevahhid” adlı teori ve kitabını anlamlı bulur. İbn Bacce burhân yöntemini takip ederek rasyonel bir şekilde mutluluğa ulaşma yolunu göstermeye çalışmıştır. İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise beyân ile burhân bilgi sistemleri arasında yeni bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Din ile felsefeyi görelî otonom alanlar olarak kabul edip İbn Sînâ (ö. 428/1037)’nin tersine din ile felsefenin problemlerinin birbirleriyle karıştırılmaksızın çözümlenmesi gerektiği kanaatindedir. İki kurumun da kendilerine has yöntem, söylem ve öncelikleri olduğunu ısrarla belirtir.

Ömrünün son döneminde tefsir yazan Câbirî, kelâmî meseleler hakkında düşüncelerini bu eserinde bizlere sunmuştur. Ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret başlığı altında işleyeceğimiz birçok konu, Câbirî’nin kelâmî meseleler hakkında görüşlerini içerecektir. Câbirî’nin bir kelâmcı olmadığı gerçeğini göz önünde bulundurarak değerlendirme yaptığımızda onun tevhid, nübüvvet, kader-kaza gibi

---

<sup>5</sup> Câbirî, M. A., *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, s. 321.

konularda kapsamlı bilgiler vermiş olması kelâmâ karşı ilgisini bizlere göstermektedir. Onun kelâmî görüşlerini anlamanın güç tarafı da, öne sürdüğü görüşler hakkında birçok İslâm düşünürünün farklı görüşlerini işleme, aynı zamanda kendi görüşünü belirtmek yerine konuyla ilgili kelimcilerin görüşlerine yer vererek kendi düşüncelerini açık bir şekilde belirtmemesidir.

## A. Tezin Konusu ve Kapsamı

Çağdaş İslâm düşüncesi olarak ortaya çıkan olgu, tarihsel süreçte İslâm düşüncesinin Batıya ve rakip düşünce sistemlerine karşı geride kalması sonucunda ortaya çıkmış bir akımdır. Kendini bu akımın bir parçası olarak gören ve İslâm düşüncesini düştüğü gerilemeden kurtarmaya çalışan müslüman düşünürler de bu sürecin başlamasında ve devam etmesinde etkin roller oynamıştır. Çalışmamızın ana karakteri olan Muhammed Âbid el-Câbirî’de bu rolü üstlenen düşünürlerden biri olmuştur.

Bu çalışma Muhammed Âbid el-Câbirî’nin hayatı ve eserlerine genel bir bakışın yanısıra, düşünce dünyası ve kelâmî meseleler hakkında görüşlerini barındıran bir çalışmadır. Modern dönemin son temsilcilerinden olan Câbirî, İslâm toplumunun gerileme sebepleri ve bu gerilemeyi durdurmanın yanında, İslâm düşüncesinin yeniden inşâsı hakkında fikirler sunmaktadır. Câbirî’nin sunmuş olduğu bu görüşler çalışmamızın ana konuları içerisinde yer alacaktır. Çalışmamızın ilk kısmı Câbirî’nin hayatı, eserleri, düşünce dünyası ve ona karşı yapılan eleştirilerden oluşacaktır. İkinci kısımda ise Câbirî’nin kelâmî meselelerdeki görüşleri yer alacaktır.

Çalışmamızın giriş kısmını oluşturan Câbirî’nin hayatı ve eserleri bölümünü genel bilgiler vererek tamamlayacağız. Câbirî düşünce dünyasına genel bir bakışla beraber ona karşı yapılan eleştirileri belirterek bunların içinde öne çıkanların üzerinde duracağız. Çalışmamızın ana bölümünü oluşturan Câbirî’nin kelâmî görüşlerini, onun “Fehmü’l Kur’ân” adlı tefsirinden, kelâmî meselelerde delil olarak kullanılan, kelimcilerin kendi görüşlerine dayanak gösterdikleri âyetleri Câbirî’nin nasıl yorumladığını sunarak ortaya koyacağız. Câbirî’nin kelimci olmaması sebebiyle kelâm ilmine konu olan birçok mesele hakkında herhangi bir görüşü bulunmamaktadır. Bunların yanında çalışmamızda kelâmın ana meselelerinden olan ve Câbirî’nin görüş bildirdiği ve atıfta bulunduğu konulara yer vereceğiz. Bu konulara yer verirken itikadî mezheplerin görüşleriyle de mukayese edeceğiz.

## B. Tezin Amacı ve Önemi

Tezimizin konusu olan Câbirî, birçok çalışmada üzerine tezler yazılmış makaleler ortaya koyulmuş önemli bir düşündürdür. Câbirî'nin eleştirel üslubu ve bu eleştirilerin yanında sunmuş olduğu çözüm yolları onun gibi bir düşünürün araştırılarak anlaşılmasına çalışılması gereğini doğuruyor. Bu çalışmanın önemi de bu hususta ortaya çıkmaktadır. Yaptığımız literatür taraması sonucunda, Câbirî hakkında birçok çalışmanın olduğunu görme imkânımız oldu. Çalışmamı bu çalışmalardan ayıran nokta ise onun bu zamana kadar kelâmî görüşlerine odaklanan bir çalışmanın olmamasıdır. Aynı zamanda tefsiri hakkında yapılan çalışmalarda da kelâm ilmine konu olan âyetler hakkında Câbirî'nin yorumlarını içeren bir çalışma olmaması da bizim bu çalışmayı yapmamızı gerekli kılan en önemli unsur olmuştur.

Kelâmcı olmayan Câbirî'nin tefsirinden kelâmî meseleler ile ilgili görüşlerini ortaya koymak, bu konuda yapılan çalışmaların yeterli olmaması çalışmamızın meşakkatini arttırmıştır. Bu çalışmanın daha sonra yapılacak çalışmalar için kolaylık sağlayacağını düşünüyoruz. Amacımız kelamcı olmadığını bildiğimiz Câbirî'nin tefsirinden faydalanarak, kelâm ilmine konu olmuş meseleler hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. Tezimizin içeriğinde Câbirî'nin hayatını anlatırken, döneminin kültürel ve siyasî yapısına da değinmeye çalıştık.

Çalışmanın sonunda Câbirî'yi bir kelamcı yapma gibi bir çabamız olmayacaktır. Yapmaya çalıştığımız kendisini herhangi bir mezhebe ya da düşünceye izole etmeyen Câbirî'yi, her hangi bir mezhebin çatısı altına koymak da olmayacaktır.

### C. Tezde İzlenecek Yöntem

Bu çalışmada tedricî olarak şu aşamalar takip edilecektir: Öncelikli olarak araştırma konusuyla alakalı veriler toplanacak, elde edilen veriler incelenecektir. Bu çalışmamızda kütüphane ve internet veri tabanından azamî ölçüde yararlanılacaktır. Yöntem olarak dokümantasyon yöntemi kullanılacak, konuyla alakalı genel tarama metodu uygulanacaktır. Yeterli okumalar yapıp bilimsel verilere uygunluk gözetilecektir. Okumaların güvenilirliği ise tezin içerisinde yapılacak mukayese ile sağlanacaktır. Araştırma yaparken kullanılacak materyaller; kitaplar, tezler, makaleler, bildiri çalışmaları, senpozyumlar belli başlı biyografik-bibliyografik eserler ve Câbirî'nin eserleri olacaktır.

Çalışmamız esas itibariyle Câbirî'nin kelâmî meselelerle ilgili görüşlerinin tahlil ve analizi yapılarak onun konuyu anlatımına, izah ve yorumlarına yer vermemiz açısından takrir yönteminin kullanıldığı bir tez olacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

#### 1.1. Hayatı

Bu bölümde Câbirî'nin hayatını anlatırken, onun kaleme almış olduğu “Hafriyyât fi'z-zâkira min Ba'îd” adlı eserinden faydalanacağız. Bu eser Câbirî tarafından yirmili yaşlara kadar hayatını konu alan ve yaşamının düşünceleri üzerine nasıl etki ettiğini görebileceğimiz bir eserdir. Câbirî'nin, bu eseri 1996 yılında “eş-Şarku'l-evsat”, “el-Halîç” ve “el-İttihâdu'l-iştirâkî” adlı gazetelerde yayınlanan yazılarını derlemesiyle ortaya koyduğu bir eserdir.<sup>6</sup> Ancak Câbirî bu kitapta hayatını uzun bir şekilde anlatmak yerine, yaşadıklarının düşüncelerine olan tesirine dikkat çekmek istemiştir. Câbirî bu düşüncesini “İnsanın geçmişte yaşadıklarının bir kısmı geçmişe ait ise de, bir kısmı da onun geleceğine aittir” sözü ile ifade etmiştir.<sup>7</sup>

Muhammed Âbid el-Câbirî Mağrib'in güneydoğusunda bulunan, Oujda şehrine bağlı Figuig köyünde dünyaya gelmiştir. Figuig köyü 1900' lü yılların başında Fransızlar tarafından çizilen, Cezair-Fas sınırında etrafı dağlarla çevrili bir vadide yer almaktadır.<sup>8</sup> Nüfus kayıtlarında doğum tarihi 1936 olarak görülse de, Câbirî 27 Aralık 1935 yılında doğmuştur. Câbirî'nin ailesinin kökeni Berberîdir. Bu bölgede yaşayanların çoğunun geçim kaynağı çiftçiliktir. Halkın çoğunu Berberîlerin oluşturduğu bu bölgede Berberî lehçesi hâkim durumdadır. Doğup büyüdüğü Fecîc bölgesi, yedi yerleşim yerinden oluşmaktadır. Demografik yapı itibariyle bu bölgede Araplar ve Berberîler birlikte yaşamakta, hatta yüzyıllar süren birlikteliğin neticesi olarak oldukça kaynaşmış bulunmaktadır.<sup>9</sup> Ana dili Berberîce olan Câbirî, Arapça'yı ilkökul yıllarında gittiği Vüde kentinde geliştirmiştir. Henüz dokuz yaşlarında köy mescidinde açılan Kur'ân derslerinde Kur'ân'ın üçte birini ezberlemiştir.<sup>10</sup>

Câbirî'nin baba tarafı “Âli-câbir” olarak bilinen bir sülâledir ve bu sülale bölgede geçmişi zorbalıkla tanınan bir aşirettir. Anne tarafı ise Hacı Muhammed

<sup>6</sup> Cabirî, M., *Hafriyyât fi'z-zâkira min ba'îd*, Beyrut, 1997.

<sup>7</sup> Câbirî, 1997, 71.

<sup>8</sup> Câbirî, 1997, 37.

<sup>9</sup> Câbirî, 1997, 22.

<sup>10</sup> Câbirî, 1997, 120.

oğulları olarak bilinen bu aile ilim ehli bir aile olarak tanınmıştır. Câbirî, çocukluğunda dayısının kendisine baba tarafına değil de, anne tarafına meyletmesi konusunda telkinlerde bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Câbirî'nin çocukluğu annesi, anneannesi, dedesi ve iki dayısı ile birlikte geçmiştir. Sekiz yaşına geldiğinde Fecic bölgesinde ortaya çıkan veba hastalığından dolayı ateşli bir hastalık geçirmiştir. Bu dönem Fecic bölgesinde insan ölümlerinin sıradan hale geldiği ve cenazelerin peş peşe kaldırıldığı bir dönemdir.<sup>12</sup>

Çocukluk yıllarını büyüklerinin yoğun ilgisi altında geçirmiş olan Câbirî, 1946 yılında milli okula (Medresetü'n-nahda el-vataniyye) başlamıştır. Ancak bu okula gitmeden önce mahalle mescidindeki medresede Kur'ân okumayı öğrenmiş ve dinî eğitim almıştır. Hatta bir ara, üvey babasının hocalık yaptığı bir medreseye devam etmiş ve kısa bir süre de ondan ders almıştır. Dokuz yaşına geldiğinde Kur'ân'ın üçte ikisini ezberlemiştir. Câbirî'nin ilme olan aşkı Fecic'de cami imamı olan el-Hac Muhammed Ferec ile tanışmasıyla başlamıştır.<sup>13</sup> Cezayir Müslüman Âlimler Birliği ile irtibatlı olan bu şahıs gelenekçilere karşıdır ve muhafazakâr cemâat mensuplarıyla tartışmalarda bulunan bir şahıstır. Câbirî, bu tartışmaların birçoğuna şahit olur, bu tür konulara çocuk yaşlarında âşina olmaya başlamıştır. "Muhammed Ferec Medresetü'n-nahda el-vataniyye" adlı okul dinî derslerin yanında Fransız okullarında okutulan dersleri de vermektedir. Bu okul Fecic'de halk tarafından bir umut olarak görülmüştür. Aynı zamanda burada okuyan öğrencilerden ülkenin kaderini değiştirecek adamlar çıkacağına inanılmıştır.<sup>14</sup> Câbirî, bu okuldan 1949 yılında mezun olmuştur, okulun ilk mezunlarından. Okul yıllarında bilimsel araştırmalara heves salan Câbirî, doğal maddelerden batarya üretmeye çalışmış, başarısızda olsa denemelerde bulunmuştur.<sup>15</sup>

Bu yıllarda annesinin kumaları tarafından dışlanmış olması nedeniyle çeşitli ailevî sıkıntılar yaşamıştır. Bir müddet burada eğitim alan Câbirî, amcası tarafından bu okuldan alınarak Fransız L'Ecole okuluna verilmiştir. Bu okul o dönemlerde halk tarafından itibar gören bir okul olmamakla beraber, burada okuyan öğrenciler ya devlet baskısından ya da yoksulluk gibi sebeplerden burada okumak zorunda

---

<sup>11</sup> Câbirî, 1997, 25.

<sup>12</sup> Câbirî, 1997, 19-20.

<sup>13</sup> Câbirî, 1997, 71.

<sup>14</sup> Câbirî, 1997, 76-77.

<sup>15</sup> Câbirî, 1997, 120.

kalmışlardır. Câbirî'nin amcası batı eğitimine sıcak bakan nadir insanlardan biridir. Annesi ve aile üyelerinin onu bu okuldan almamaları için yeğenin takipçisi olmuştur kimi zaman onu okula kendisi götürmüştür.<sup>16</sup> Bu okulun ilk bölümünde iki sene okuyan Câbirî burada öğrencilerin medresedeki gibi toplu olarak değil de bireysel kabul edildiğini, bu sistemin Fransız idaresi tarafından Fas halkının cemaat şuurunu bitirip bireyselleştirmeye yönelik politikasının sonucu olduğu tespitinde bulunmuştur.<sup>17</sup> Câbirî bu okulda da medresedeki gibi dayak cezasının olduğunu, falakaya yatırma şeklinde olmasa da cetvelle dövme şeklinde fiziksel şiddetin bulunduğunu, kendisinin de böyle bir ceza almadığını söyler. Bu sahnelerden etkilenmiş olan Câbirî öğretmenlik yıllarında kendisinin de bu tür şiddeti öğrencilerine uyguladığını itiraf etmiştir.<sup>18</sup>

1940'ların son dönemlerinde babası, Milli Kurtuluş Harekâtı'nın aktif bir üyesidir. O yıllarda Fransızların bu harekete karşı baskıcı tutumu ve operasyonları artmış, tutuklamalar yapılmaya başlanmıştı. Câbirî'nin babasının ortağı mali suçlardan dolayı hapse girince elindeki mal varlığını ortağını kurtarmak için harcamak zorunda kalmıştır.<sup>19</sup> Câbirî bu süreçte babasının yaşadıklarından dolayı 1949-1950 yıllarında Fecic'de kalmak zorunda kalmıştır. Bu sürede Câbirî ilkökul sonrası eğitime başlar. Muhammed Ferec yönetimindeki bu okul yeni açılmış ve ders verecek öğretmen yeterli sayıda değildir. Bu yüzden derslerin büyük bir kısmını Muhammed Ferec bizzat vermiştir. Câbirî bu okulda aldığı edebiyat, tarih, fıkıh, Fransızca ve okuduğu birçok şairin şiirleri hayatının dönüm noktası olmuştur.<sup>20</sup>

Babasının Fransızlar tarafından sürgün edilmesiyle, 1950-1951 senesini Vucde şehrinde geçirir. Burada et-Tehzibu'l-'Arabiyye okuluna devam etmiştir. Burada aldığı eğitimin Arapça metinleri okumada ve batı tarzında eğitim verilerine hâkim olmada kendisine faydalı olduğunu söylemiştir. 1951 yılında Vucde'de annesini kaybetmiştir.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Câbirî, 1997, 53.

<sup>17</sup> Câbirî, 1997, 51-52.

<sup>18</sup> Câbirî, 1997, 52.

<sup>19</sup> Câbirî, 1997, 125-126.

<sup>20</sup> Câbirî, 1997, 126.

<sup>21</sup> Câbirî, 1997, 127-128.

Câbirî 1953 yılında el-Medresetü'l-Muhammediyye'de lise eğitimine başlamıştır. 1953 yılında Fransızların kurtuluş harekâtına yönelik operasyonları artar, Câbirî'nin okuduğu okulun müdürü ve öğretmenleri başta olmak üzere bütün hareket mensupları tutuklanmaya başlar. Bu tutuklanmalardan sonra okulun eğitimi aksar ve öğrencilerin büyük kısmı başta Suriye olmak üzere, diğer Arap ülkelerine dağılmıştır. Câbirî'nin ailesinin geçirdiği ekonomik sıkıntılar ailesinin onu ülke içinde ya da yurt dışında bir okula gönderememelerine neden olur. Ekonomik sıkıntılardan dolayı eğitim hayatını devam ettiremeyen Câbirî, arkadaşları gibi başka bir okula gidemez.<sup>22</sup> Bu okulu bitirdikten sonra lise arkadaşlarından bazılarının Şam da üniversite okuyor olması ve bu arkadaşlarıyla iletişim halinde olması Suriye'deki eğitim sistemi hakkında bilgi sahibi olma olanağı sağlamıştır.<sup>23</sup>

Lise yıllarında almış olduğu terzilik eğitimi sayesinde amcasının yanında çalışmaya başlar. Eğitimine devam edip etmeme konusunda kararsız kalan Câbirî, bu durumun onun kararının sonucu olmadığını görmektedir. Bir yandan da amcasını yalnız bırakmak istememektedir, fakat eğitime olan aşkı onu günümüzde anılan bir şahsiyet olması yolunda cesur adımı atmaya yönlendirmiştir. Kazablanka'da Fransız müfredatıyla ders veren devlet lisesine gitmeye karar verir. Okul müdürüyle görüşmeleri netcesinde kendisinin oyalandığını ve ondan rüşvet beklendiğini görür. Onun azmine karşı, önüne çıkan bu durum bir engel de olsa Câbirî rüşvet vermek yerine okula girmemeyi tercih eder.<sup>24</sup>

1957 yılında çalışmış olduğu yayın organı tarafından muhabir olarak Suriye'ye gönderilmiştir. Bu görev sayesinde Câbirî eğitim-öğretim imkânı da bulmuştur. Yaptığı bu seyahat kendisine ileride oluşturacağı fikirler için bilgi ve tecrübe sağlamıştır. Arapçılık düşüncesinin zirve yaptığı Suriye ve Mısır'ın birleşik Arap Cumhuriyetini kurdukları bu dönemde Câbirî, iki yıl boyunca Suriye de kalmıştır. Câbirî'nin berberî kökenli olmasına rağmen Arap milliyetçiliğine önem vermesi, onun bu dönemde müşâhade ettiği ve yaşadığı hadiselerden etkilenmiş olmasına bağlayabiliriz.<sup>25</sup> Böyle bir fikir ortamından Fas'a geri gelen Câbirî, lisans eğitimine 1958 yılında Rabat'ta bulunan Muhammed Hâmis Üniversitesine bağlı

---

<sup>22</sup> Câbirî, 1997, 143-144.

<sup>23</sup> Câbirî, 1997, 153-154.

<sup>24</sup> Câbirî, 1997, 146.

<sup>25</sup> Cubûrî, *Muhammed Âbid el-Câbirî Tevcihuhû'l-'Arabiyyi'l-İslâmî ve Fikruhu'l-Felsefiyyu'l-Muâsir*, Bağdat, 2005, s. 2.

edebiyat fakültesinin felsefe bölümünde başlamıştır. 1967 yılında yüksek lisans yapan Câbirî 1970 yılında “Asabiyet ve Devlet; Arap-İslâm Tarihinde İbn Haldun Teorisinin Parametreleri” isimli çalışmayla doktorasını tamamlamıştır.<sup>26</sup> Bir süre lise öğretmenliği yaptıktan sonra Edebiyat fakültesinde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlayan Câbirî, ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. 2002 yılında Fas-Rabat 5. Muhammed üniversitesinde, felsefe ve İslâm düşüncesi profesörü olarak emekli olmuştur.<sup>27</sup>

Câbirî çalışmalarından dolayı birçok ödül almıştır. İlk ödülü, 1988 yılında Bağdat Arap Kültürü adlı ödül Unesco tarafından verilmiştir. 1999’da Tunus’ta Mağrip Kültür ödülünü, 2005 yılında Unesco bünyesinde MBI müesseseleri tarafından verilen Arap Dünyası Fikir Araştırmaları ödülünü, 2005 yılında Beyrut’ta Arap Düşünce Kurumu tarafından verilen öncü düşünceler ödülünü, 2006 yılında Rabat’ta UNESCO tarafından verilen İbn Sinâ ödülünü, 2008 yılında Berlin’de Rüşd Vakfı tarafından verilen Özgür Düşünce ödülünü almıştır. Hayatına birçok eser ve ödüller sığdıran Câbirî, 2010 yılında vefat etmiştir.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Cubûrî, 2005, 2.

<sup>27</sup> Abimbola, A. Olaoluwa, *Muhammed Âbid el-Câbirî Düşüncesinde Din-Siyaset İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2010, s. 1.

<sup>28</sup> Coşkun. M., *Muhammed Âbid El-Câbirî’nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 14-15.

## 1.2. Eserleri

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin eserleri içeriğinden hareketle üç farklı dönemde değerlendirilebilir. Bunlardan ilki onun bilgi felsefesiyle ilgili olan çalışmalarıdır. Bu eserler esasında ders kitabı niteliğindedir. İkinci kısımda ise akademik çalışmalarının büyük bölümünü oluşturan, İslâm felsefesinin problemlerini konu alan eserler bulunmaktadır. Bu dönemde Câbirî Arap-İslâm ülkeleri başta olmak üzere, batı ülkelerinin çeşitli akademik platformlarında dikkat çeken eserlerini kaleme aldığı dönemdir. Dört cilt halinde sunulan bu eserler Arap-İslâm aklının oluşumu, Arap-İslâm aklının yapısı, Arap-İslâm düşüncesinin siyasî evrelerini ve ahlâkî yönlerini eleştirel bir yöntemle işlendiği eserlerdir. Genel olarak bakıldığında Câbirî'nin eserleri İslâm düşüncesi merkezli, İslâm felsefesiyle ilgili çalışmalarıdır. Bu eserlerin birçok dile çevirisi yapılmıştır. Üçüncü kısım ise tahkik çalışmalarından oluşan eserleridir.

Câbirî “İntişâr li'r-Ruhi'l-ilmîyye ve'te'sisen li ahlâkî'yyati'l-Hıvar” (bilimsel rûhun desteklenmesi ve diyalog ahlakının tesis edilmesi) projesi kapsamında İbn Rüşd'ün eserlerini ihyâ faaliyetine girişmiştir. Bu tahkik çalışmasının amacı, burhân anlayışını yeniden İslâm düşüncesinin gündemine getirmektir. Câbirî çağdaş İslâm düşüncesinin geleneğe bağlılığını ve beyân aklının daralmış yapısından kurtulmanın yolunun, burhânî anlayışta olacağını düşünmektedir. Bu tahkik çalışmalarının da bu yönde önemli bir adım olduğunu düşünmektedir.

Câbirî, ömrünün son dönemlerinde Kur'ân-ı Kerim üzerine yoğunlaşarak, bazı tartışmalı konularda kendi fikirlerini ortaya koymuştur. Bu çalışmalarını, Kur'ân'ın nüzul sırasına göre hazırladığı tefsiriyle de taçlanmıştır.

Câbirî'nin eserleri kronolojik olarak şu şekildedir:

### 1.2.1. el-'Asabiyye ve'd-devle

Câbirî bu eserini 1970 yılında Rabat'ta Kral 5. Muhammed Üniversitesinde Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde verdiği “İlmu'l-umrânî'l-Haldûnî: meâlim nazariyye Halduniyye fi't-târîhi'l-İslâmî” adlı doktora tezini 1971 yılında bastırmasıyla oluşturmuştur. Eserin giriş kısmında, İbn Haldun üzerine yazılmış birçok eserin bulunduğu dikkat çeker. Yapılan bu çalışmaların İbn Haldun üzerine söylenecek, çalışma yapılabilecek bir nokta kalıp kalmadığını değerlendirir.

Yapılan çalışmaların eksikliği hususunda değerlendirmede bulunan Câbirî mevcut çalışmalarda da asıl tespit edilmesi gerekenlerin dikkate alınmadığını belirtmiştir.<sup>29</sup>

Câbirî'ye göre İbn Haldun'u yorumlayanların düştükleri hatanın sebebini herkesin onu kendi tarihsel dönemi içerisinde değerlendirmek yerine, yaşadığı çağın şartlarıyla onu yorumlamaya çalışmalarından dolayı olduğunu söylemektedir.<sup>30</sup> Onun bu duruma karşı önerisi İbn Haldun'un kendi çağında, kendi dönemlerinde değerlendirilmesidir. Aksi halde onun görüşlerinin tam olarak anlaşılma ihtimalinin her zaman var olacağı kanaatindedir.

### 1.2.2. Advâun âlâ müşkili't-ta'lim bi'l-Mağrib

Bu eser 1973 yılında Kazablanka'da Dâru'n-neşr el-Mağribiyye tarafından basılmıştır. Fas'taki eğitim sorunlarının tartışıldığı bu eser, Fransız sömürgesinden yeni kurtulan ülkede eğitiminin siyasî tartışmalardan yıpranmaması için bir yaklaşım sergilemektedir. Câbirî, kitabında ülkenin eğitim sisteminin sömürge nedeniyle yıpranmış olduğunu, geri kalmış bir eğitim sisteminin bulunduğunu ifade eder. Bu geri kalmışlıktan kurtulmanın yolunu da modern ve milli bir eğitim anlayışı getirmekle mümkün olacağını savunmuştur. Câbirî, sömürgeciliğin kapanına kısılmış bir sistemin modern ve bağımsız bir sisteme dönüşmesini de bu eserinde sorgulamıştır.

### 1.2.3. Medhal ilâ felsefeti'l-'ulûm

Bilim Felsefesine Giriş I: Çağdaş matematiksel ve rasyonel düşüncenin gelişimi ve Bilim Felsefesine Giriş II: deneysel yöntem ve bilimsel düşüncenin gelişimi şeklinde iki bölümden oluşan bu eser 1976 yılında yayımlanmıştır. 1994 yılında tek cilt olarak basılmıştır. Câbirî bu eserinde Batı aydınlanmasını ve bunu sağlayan felsefî yaklaşımları işlemiştir. Birinci ciltte Batı epistemolojinin gelişimini ve batıdaki tartışmaları işlemiştir. Birinci cildin son bölümünde ise konuyla ilgili metinler vermiştir. İkinci ciltte çağdaş epistemolojisinin yanı sıra deneysel yöntem ve bilimsel düşüncenin gelişimi konularını işlemiştir. Câbirî'nin üniversitede konuyla ilgili vermiş olduğu derslerin derlemesi olan bu eser sade bir

<sup>29</sup> Rodinson, M., *İslâm ve Kapitalizm*, (Çev.: L. F. Topaçoğlu), Akyüz Yay., İstanbul, 1996, s. 12.

<sup>30</sup> Câbirî, M. A., *Fikru İbn Haldun el-Asabiyye ve'd-Devle; Meâlim Nazariyye Halduniyye Fi't-Târihi'l-İslâmî*, Beyrut, 1994, s. 6-9.

dille yazılmış olup giriş mahiyetindedir. Bu eser Câbirî'nin en değerli eserlerinden biri olsa da, Câbirî'nin en az ilgi gören eseri olmuştur.<sup>31</sup>

#### **1.2.4. Nahnu ve't-türâs: kîrâât mua'sıra fî türâsina el-felsefî**

'Felsefî Mirasımız ve Biz'<sup>32</sup> olarak M. Sait Akut tarafından Türkçeye tercüme edilen bu eser, 1980 yılında yayımlanmıştır. İlk baskının gördüğü ilgi Câbirî'yi ikinci bir baskıya teşebbüs etmesini sağlamıştır. Câbirî, bu eseri İslâm felsefesi alanında eser veren tüm müelliflere, felsefî mirasımızla yeni bir tür etkileşim kurma adına, bir arayışın neticesi olarak sunmaktadır. Bu yeni yaklaşım çağın ihtiyaçlarına uygun olmalı aynı zamanda da yeniden ihyâ sorunlarına cevap vermelidir.

Câbirî okuyucuyu hazırlamak için eserin girişinde amaçlarını anlatan bir bölüme yer vermiştir. Eserde Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Haldun gibi düşünürler üzerine geniş çaplı değerlendirmeler yapmıştır. Câbirî bu eserinde doğu ve batı olmak üzere iki akımın olduğunu savunmuştur. Buna göre önce doğuda başlayan Arap dili belagatçıları ve fıkıhçıların kıyasa dayalı geliştirdikleri bilgi anlayışına dayalı bir düşünceden bahseder. Bu anlayış Fas kültürünün imâmet anlayışıyla birleşmesiyle oluşturulmuş bloğun saldırısına uğramış ve bu saldırıdan burhân aklından beslenen irfânî aklın karşısında kendini muhafaza eden bir çaba içerisine girmiştir. İrfâna karşı kendini savunamayan beyân sistemi çareyi halife Me'mun zamanında yapılan tercüme faaliyetleriyle burhândan faydalanarak irfâna karşı kendini savunmaya çalışmıştır. Endülüs'te İbn Rüşd'le burhân anlayışının yeniden canlanmasıyla, irfân geleneğinden bir kopma sağlanmıştır. İslâm geleneğine yeni bir boyut kazandıran İbn Rüşd İslâm düşünce sisteminin yeniden ihyâsı için büyük bir adım atmıştır. Câbirî, eserine karşı İbn Sina üzerinden yapılan eleştirileri ve onun iki yönü olduğunu söylemenin kendisinin için ağır bir durum olduğunu söyler. Birinci yönü onu İslâm kültüründe kemmiyyet artışını temsil eden, eserlerinin çokluğunu, üslubunun akıcılığını ve düşünce tarzının berraklığını yansıtan yönüdür. Diğer yönü ise kendisine ve başkaları tarafından ona atfedilen yetkinliğe rağmen onu bu kültürdeki duraklayıp çökme merhalesinin bizzat

---

<sup>31</sup> Coşkun, 2013, 16.

<sup>32</sup> Câbirî, M. A., *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çev.: A. Sait Aykut), Kitabevi Yay., İstanbul, 2003.

başlatıcısı yerine koyan yöndür. Anlaşılacağı üzere Câbirî, aradığını İbn Sînâ'da da bulamamıştır.

Eleştirilere cevaben Câbirî, İbn Sînâ'nın bu iki yönünü kendisinin söylediğini, ikinci yönünün kendi özünü temsil ettiğini vurguladığını, bunu görmezden gelenlerin de, İbn Sînâ'yı yalanladığını ve tarihi çarpıttığını dile getirmiştir. Câbirî her ne kadar eleştirilere cevap vermeye çalışsa da kendisini eleştirenlere karşı bu açıklamalarının bir savunma ya da reddiye olarak görülmesini de istememiştir.<sup>33</sup>

### 1.2.5. Tekvînu'l-aklî'l-Arabî

Câbirî'nin 1984 yayımlanan bu eseri, onun "Arap Aklının Eleştirisi" adlı dördü serisinin ilk kitabıdır. Bu eser Arap aklının oluşumu olarak, 2001 yılında İbrahim Akbaba tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Câbirî'ye göre bu kitap yüzyıllar önce tartışılması gereken bir konuyu ele almaktadır. Ona göre aklın eleştirisi yeniden yapılanmanın öncelikli ve ayrılmaz parçasıdır. Modern Arap Rönesansında bu durum bu yönde uygulanmamıştır. Ona göre yeniden yapılanmanın gerçekleşmemiş olmasının nedeni de budur.

Bu kitabı yazış amacının ilk olarak Arap-İslâm kültürünün tarihine yeniden göz atmak, daha sonra Arap aklının yapısını incelemek ve işleyiş mekanizması hakkında düşünmeye başlamak olduğunu ifade etmiştir. Böylece kitabı birbirinden ayrı fakat birbiriyle bağlantılı iki bölüme ayırmıştır. Birinci kitabı olan bu eser Arap aklının oluşum sürecini işlerken, ikinci ciltte Arap aklının yapısal analizini incelemektedir.

Câbirî bu çalışmasında Arap aklının sade bir hayata basit bir düşünce tarzına sahip bedevîlerin dil ve düşünce dünyalarından esinlenerek kıyas mantığıyla teşekkül etmiş olduğunu belirtmiştir. Eserinin omurgasını oluşturan temel düşünce de budur.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Cabirî, 2003, 5.

<sup>34</sup> Câbirî, M. A., *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev.: İ. Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, s. 7-8.

### 1.2.6. Bünyetü'l-aklî'l-'Arabî

Dilimize “Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı” olarak tercüme edilen bu eser, Hasan Hacak, Burhan Koroğlu ve Ekrem Demirli tarafından dilimize tercüme edilmiştir. Kitabevi Yayınları tarafından 2001 yılında basılmıştır.

1986 yılında yayımlanan bu eser “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin ikinci kitabıdır. Câbirî eserinde Arap-İslâm geleneğinin yapısıyla ilgili üç tasnif yapmıştır. Birinci kısımda beyân, ikinci kısımda burhan, son bölümde irfân olmak üzere üçlü tasnifte bulunmuştur. Câbrî'nin bu eserini onun başyapıtı olarak görebiliriz. Bu eserde Câbirî İslâm kültürünün bilgi üretme araçlarının tarihsel ve yapısal bir analizini yapmakta ve bu akıl yapısının beyân, burhân ve irfân sistemleri tarafından teşekkül ettirildiğine işaret etmektedir. Buna göre beyânî akıl, İslâm inancının doğduğu Arap kültürünün kıyas mantığına dayalı olarak gelişmiş olup; nahiv, fıkıh, kelâm gibi temel İslâm ilimlerinde başlatan rolü oynamıştır. “Arab'ın akli nahivdir” ifadesinden yola çıkan beyân âlimleri Kur'ân-ı anlamada nahiv kuralları içerisine sıkışmıştır. Buna karşılık İran topraklarının İslâm devleti tarafından fethedilmesi sonrası bu topraklarda hâkim olan sünnî hâkimiyetine karşı Şîî imâmet mitolojisine dair unsurlar olan; keşf, vecd, zevk, ilham gibi kavramlar, İslâm kültürüne girmiştir. Bu unsurlar beyânî aklın yanında bir de irfânî aklın oluşmasına sebep olmuşlardır. İslâm'ı yorumlama ve anlamada nahiv kurallarının içine sıkışan beyânî akıl, ucu açık yorumlama sınırı olmayan irfânî aklın etkisinde kalmıştır. Abbasî halifesi Me'mun döneminde bilgiyi denetim dışında bırakan, irfânî akla karşı bilgiyi denetleyen, doğruyu nesnel koşullarla ortaya koyan mantık ilmi ile cevap vermiştir. Bunu da Yunan felsefesi ve mantık ilimlerini Arapça'ya tercüme etmek sûretiyle gerçekleştirmiştir. Bu durum da, burhânî aklın doğmasını sağlamıştır. Câbirî eserinde burhân, irfân ve beyân sistemlerini geniş bir şekilde analiz etmiş aynı zamanda çok sayıda kavramı ve kaynağı derinlemesine inceleyerek bu alanlara olan hâkimiyetini ortaya koymuştur.<sup>35</sup>

### 1.2.7. el-Mağribu'l-muâ'sır

1988 yılında Kazablanka'da yayınlanmış olan bu eserde Fas'ın gündeminde olan kalkınma, modernleşme, gelenekselcilik, sömürgecilik, gibi dönemin güncel siyasî ve sosyolojik sorunlarını ele almaktadır. Müstakil bir eser olmayıp, gazete

---

<sup>35</sup> Coşkun, 2013, 19.

makaleleri tarzında dönemin güncel meselelerine dair tartışmaların toplandığı bir eserdir. Bu sebeple Fas dışında okuyucu kitlesi tarafından ilgi çekici bulunmamıştır.

### 1.2.8. el-Aklu's-siyâsî'yyul l-'Arabî

1990 yılında yayınlanan bu eser “Arap Aklının Eleştirisi” serisinin üçüncü kitabıdır. 1997 yılında Vecdi Akyüz tarafından dilimize “İslâm'da Siyasal Akıl” adıyla çevrilmiştir. Ülkemizde üçüncü baskısı yapılan eser isim değişikliğine gidilerek “Arap Siyasal Akli” olarak isimlendirilmiştir.<sup>36</sup> Câbirî bu eserinde İslâm geleneğindeki siyasal gücün belirleyiciliğini ve sonuçlarını tartışmıştır. Müellif eserinde İslâm devlet geleneğini ve siyasal kültürün oluşumunu itikat, kabile ve ganimet unsurları üzerinden anlatmaktadır. Câbirî bir toplumda uygulanan otorite oluşu açısından siyasî eylemlerin belirleyicileri sosyal karakterli teorik ve pratik görüntüleri bir bütün olarak siyasî aklın temelini oluşturduğunu dile getirir.<sup>37</sup> Bu eserde işlenen bir diğer unsur ise sünnî Abbasî saltanat ideolojisi ile Şîî İran imâmet mitolojisi arasında yaşanan siyasî sürtüşmedir.

### 1.2.9. Hivâru'l-mağrib ve'l-maşrik

Câbirî ve Hasan Hanefî arasında geçen, karşılıklı olarak yazdıkları yazılardan oluşan bu eser 1990 yılında yayımlanmıştır. Bu kitapta yer alan tartışmalar seksenli yılların tartışması olarak bilinen ve farklı kesimlerde geniş yankılar uyandıran diyaloglar içermektedir. Bu tartışmalarda özgürlük, demokrasi, İslâm-laiklik ilişkisi, devlet ve birey, geçmiş ve gelecek, Doğu ve Batı, siyaset ve oligarşi, Fransız devrimi, Filistin meselesi, birlik ve çoğulculuk gibi günümüzün en hassas meseleleri arasında olan konular yer almaktadır. Eserde Hasan Hanefî sonuca ulaşmak için pratik bir tutum sergilerken, Câbirî daha esnek ve teorik zeminde daha derinlikli değerlendirmeler yapmaktadır. Bu sebeple Câbirî'nin Hasan Hanefî'nin sonuca ulaşmak için sergilediği bu tavra karşılık esnek davranması, Hasan Hanefî'nin pratik tutumunu sulandırmakla suçlanmasına sebep olmuştur. Bu eserde Câbirî'nin laiklik fikrine mesafeli bir tavır alırken demokrasiye ve akılcılığa çağrı yapmaktadır. Eser “Doğu-Batı Diyalogu” adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve 2011 yılında Mana Yayınları tarafından İstanbul da basılmıştır.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Câbirî, M. A., *İslâm'da Siyasal Akıl*, (Çev.: V. Akyüz), Mana Yay., İstanbul, 1997.

<sup>37</sup> Câbirî, 1997, 11.

<sup>38</sup> Câbirî, M. A., Hanefî, H., *Doğu Batı Tartışmaları*, (Çev.: M. Coşkun), Mana Yay., İstanbul, 2018.

### **1.2.10. et-Türâs ve'l-hadâse; dirâsât ve münâkâşât**

1991 yılında yayımlanan bu eserde gelenek ve modernleşme arasında ortaya çıkan tartışmalar yer almaktadır. Eserde geleneğin üzerine yapılan çalışmalar için bir metodoloji önerilmekte, aynı zamanda geleneğin boyunduruğundan çıkıp ona hâkim olmanın yöntemleri verilerek yeni bir bakış açısı kazandırmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Câbirî bu eserde “en-Nahnu ve't-türas” adlı çalışmasındaki metodolojisini de açıklamaktadır. Geleneğe yönelik bir çözüm üretilecekse bunun deney yöntemleri gibi yöntemlerle değil, ele alınan konuların yapısal bütünlüğü esas alınarak yapılması gerektiğini dile getirmiştir.<sup>39</sup>

### **1.2.11. Vichetu nazar**

Câbirî'nin bu eseri 1997 yılında yayımlanmıştır, “Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden yapılanma” adıyla dilimize tercüme edilmiştir.<sup>40</sup> Bu eser Câbirî'nin Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Paris'te çıkarttığı “Yedinci Gün” adlı dergideki köşesinde yazdığı yazılardan derlenmiştir. Şeriatın tatbiki, din ve devlet ilişkisi, demokrasi, toplumsal sorunlar, milliyetçilik gibi konuları bu eserinde işleyen Câbirî, diğer eserlerine nazaran daha somut konulara değinmiştir.

### **1.2.12. Hafriyyât fi'z-zâkira-minba'îd**

1997 yılında yayımlanan bu eser Câbirî'nin çocukluk ve gençlik yıllarını anlattığı otobiyografik bir eserdir. Müellif bu eserde sadece yaşam hikâyesini anlatmakla kalmamış aynı zamanda eğitim hayatı ve duygusal gelişimine de ışık tutan bilgilere yer vermiştir. Eserin bizlere sunduğu diğer yön bir ise dönemin Afrika'sı ve İslâm dünyasını saran sömürgeci zihniyettir. Câbirî eserinde bu meseleler hakkında önemli tespit ve değerlendirmelere yer vermiştir.

### **1.2.13. İbn Rüşd: sîre ve fikr**

1998 yılında yayımlanmış olan bu eserde, İbn Rüşd'ün hayatı ve düşünceleri ele alınmaktadır. Bilindiği gibi Câbirî, İbn Rüşd'ün düşüncelerine ve eserlerine özel bir önem vermektedir.

<sup>39</sup> Câbirî, M. A., *et-Türâs ve'l-hadâse; dirâsât ve münâkâşât*, Beyrut, 1991, s. 47.

<sup>40</sup> Câbirî, M. A., *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev.: A. İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), Kitabiyat Yay., Ankara, 2001.

#### **1.2.14. el-Aklu'l-ahlâkiyyu'l-'Arabî**

2001 yılında yayımlanan bu eser, Câbirî'nin "Arap Aklının Eleştirisi" serisinin son kitabıdır. Bu eserde müellifin Arap-İslâm ahlakının hangi koşullar altında teşekkül ettiğine yönelik bir inceleme bulunduğunu görmekteyiz. Câbirî eserinde birinci bölümde Arap mirasında ahlak sorunu başlığı altında ilk incelemelerini sunmuştur. İkinci kısımda Arap kültüründe değer düzenleri başlığı altında Arap ahlakını oluşturan unsurlara yer vermiştir. Bunlar Fârisî miras, Yunan mirası mutluluk ahlakı, sûfî miras, saf Arap mirası, İslâmî ahlak arayışı yolunda İslâmî miras olmak üzere beş başlıkta verilmiştir. Câbirî'nin bu eseri birçok yönüyle takdir toplayan bir eser olmakla beraber, eleştiriye neden olan yönleri de mevcuttur. Tenkitlerin başında onun İslâm ahlakı ile ilgili litaratürün tedvin asrında başlamış olduğunu söylemesi gelmektedir. Eser 2015 yılında Muhammed Çelik tarafından dilimize çevrilmiş ve İstanbul'da basılmıştır.<sup>41</sup>

#### **1.2.15. Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm**

2006 yılında yayınlanan bu eser, 2011 yılında "Kur'ân'a Giriş" adıyla Muhammed Coşkun tarafından dilimize tercüme edilmiştir. Bu eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde üç semavi dînin köken birlikteliği incelenmiş, ikinci bölümde Kur'ân'ın oluşum ve şekillenme süreci anlatılmış, üçüncü bölümde ise Kur'ân kıssaları tahlil edilmiştir.<sup>42</sup>

#### **1.2.16. Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm**

İlk cildi 2008 yılında yayınlanan bu eser üç ciltten oluşmaktadır. Son cildi 2009 yılında yayımlanmıştır. Müellif, bu eseri ömrünün son döneminde telif etmiştir. Bu tefsiri yazma sebebini şu şekilde ifade etmektedir; "Arap-İslâm kütüphanesinin geçmişte yazılmış bütün tefsirlerden faydalanan, fakat sûrelerin nüzûl sıralarına göre ele alan ve günümüz teknolojisinden yeteri düzeyde faydalanarak gerekli düzenlemelerin yapıldığı bir tefsirden yoksun olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda böyle bir tefsire ihtiyaç duyulduğunu da ifade etmiştir."<sup>43</sup> Müellifin iddiası yapmış olduğu çalışmanın Kur'ân'ı siyer ile siyeri de Kur'ân ile yorumlamak olduğunu söylemektedir.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Câbirî, M. A., *Arap Ahlaki Akli*, (Çev.: M. Çelik), Mana Yay., İstanbul, 2015.

<sup>42</sup> Câbirî, M. A., *Kur'ân'a Giriş*, (Çev.: M. Coşkun), Mana Yay., İstanbul, 2013.

<sup>43</sup> Câbirî, M. A., *Fehmü'l-Kur'ân*, (Çev.: M. Coşkun), Mana Yay., İstanbul, 2017, s. 11-12.

<sup>44</sup> Câbirî, 2017, 16.

### 1.2.17. Diğer Eserleri

“Bazı Eğitim ve Fikir Problemlerimize İlerlemeci Bir Bakış Açısı Geliştirebilmek”: Câbirî'nin denemelerinden toplanan bu eser 1977 yılında yayımlanmıştır. Bu eserin de Câbirî, eğitim öğretimin yeniden yapılandırılması hususunda yapılması gereken ve dikkat edilmesi gereken meseleleri ele almıştır.

“el-Hıtâbu'l-'arabiyyu'l-muâ'sır”: dirase tahliliyye nakdiyye”: 1982 yılında yayımlanan bu eserde Câbirî, Arap dünyasında son iki asırda meydana çıkan düşünce akımlarını ele almıştır.

“es-Siyâsâtu't-ta'limiyye fi'l-Mağrib”: 1988 yılında yayımlanan bu eserde Câbirî, Fas siyasetinde etkili olan akımların eğitim konusundaki görüşlerini anlatmaktadır.

“İşkâliyyâtu'l-fikri'l-'arabiyyi'l-muâ'sır”: 1988 yılında yayımlanan bu eser, çağdaş İslâm düşüncesinin modern çağın getirdiği sorunlar karşısında ilgilenmek zorunda kaldığı problemleri ve farklı akımların bu problemleri ele alış biçimlerini tartışmaktadır.

“el-Mes'eletü's-sekâfiyye”: 1994 yılında yayımlanan bu eser, Çağdaş Arap dünyasında kültür sorununu ele almakta ve konuyla ilgili güncel meselelere değinmektedir.

“el-Musakkafûn fi'l-hâdârâti'l-'arabiyyeti'l-İslâmiyye: mihnetu İbn Hanbel ve nekbetu İbn Rüşd”: 1995 yılında yayımlanan bu eser Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) aydın kimliği altında gördükleri tepkilerin anlatıldığı bir eserdir.

“Mes'eletü'l-hüviyye: el-urûbe ve'l-İslâm ve'l-ğarb”: 1995 yılında yayımlanan bu eser Câbirî'nin dönemin güncel konular hakkındaki görüşlerini içine almaktadır.

“et-Tenmiyetü'l-beşeriyye ve'l-husûsiyyetü's-susyû sekâfiyye: el-âlemu'l-'arabî nemûzecen”: 1997 yılında BM/UNESCO tarafından yayımlanmış olan bu eser, İngilizce'ye de tercüme edilmiştir.

“Silsiletu mevâkif”: Bu eser, Câbirî'ye ait internet sitesinde kendi hayatına dair yazmış olduğu makalelerin yer aldığı üç sayılı bölümlerden oluşmaktadır.

“Fî nakdi’l-hace ile’l-ıslah”: 2005 yılında yayınlanan eserde müellif çağdaş İslâm dünyasında ortaya çıkmış yenilikçi akımlara karşı eleştirilere yer vermiştir.

“Democracy, Human Rights and Law in İslâmic Thought-Contemporary Arab Scholarship in the Social Sciens Vol.1”: İngilizce olarak yazılan bu eser 2009 yılında Beyrut’ta yayımlanmıştır. İslâm düşüncesinde demokrasi, insan hakları ve hukuk gibi konuları ana başlıklar altında ele almaktadır.

“ed-Dîn ve’d-devle ve tatbîku’ş-şerî’a”: 1996 yılında yayınlanan bu eser, “Vichetu Nazar” adlı eserin bir bölümünü teşkil etmektedir. “Çağdaş İslâm-Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma” adlı Türkçe’ye tercümede de bu bölüm yer almaktadır.<sup>45</sup>

“el-Meşrûu’n-nahdaviyyu’l-‘arabî”: 1996 yılında yayımlanmış olan bu eserde, Arap Rönesansı olarak bilinen çağdaş Arap uyanış söylemleri incelenmektedir.

“ed-Dîmukratiyye ve hukûku’l-insan”: Bu eser 1997 yılında yayımlanmış olan küçük çaplı bir risale/makale halindedir. Câbirî bu eserde demokrasi ve insan hakları kavramlarını ele almaktadır.

“Kadâya fi’l-fikri’l-muâsır”: 1997 yılında yayımlanmış olan bu eserde küreselleşme, medeniyetler çatışması, hoşgörü, demokrasi, değerler sistemi, felsefe ve medeniyet konuları işlenmektedir.

Hayatına bunca önemli eseri sığdıran Câbirî bazı tahkik çalışmaları da yapmıştır. Bu çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir.

- Faslu’l-makâl fi takrîri mâ beyne’ş-şerî’ati ve’l-hikmeti mine’l-ittisâl,
- el-Keşfu ‘an menâhici’l-edillle fi akâidi’l-ümme,
- Tehâfütü’t-tehâfüt,
- el-Külliyât fi’t-tıbb,
- ez-Zarûrî fi’s-siyâse -muhtasar siyaseti Eflâtûn-.

---

<sup>45</sup> Coşkun, 2013, 22.

## 2. MUHAMMED ÂBÎD EL-CÂBİRÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI

Bu başlık altında müellifin düşünce dünyasına yer vereceğiz. Bu bölümde Câbirî'nin Arap aklının oluşum süreci hakkındaki düşüncelerini, İslâm düşüncesinin sorunları hakkında iddalarını ve eserlerini inşa ederken dayandığı temelleri ele alacağız. Onun düşüncelerinin nasıl bir yankı uyandırdığını ve kendisine karşı yapılan eleştirileri de sunacağız.

### 2.1. Ana Hatlarıyla Düşünceleri

İslâm düşüncesinin gerilemesi ve bu gerilemeye bir son verme çalışmalarının ortaya çıkması üzerine birçok çağdaş İslâm düşünürü ortaya çıkmıştır. İslâm'ın yaşadığı iç problemler, sömürgeci devletlerin İslâm coğrafyasından faydalanmak istemeleri, dünyanın gelişimine ayak uyduramamak İslâm düşüncesin de ihyâ ve inşa çalışmalarını gerekli kılmıştır. Bu çağdaş ve bilimsel çabaların siyasî sebebi ise, Kuzey Afrika'nın bağımsızlaşmasıyla birlikte başlayan ve modern Arap düşüncesini klasik düşüncenin hegemonyası içine hapseden, siyasal bakımdan olduğu kadar kültürel olarak da sömürgecilikten kurtulma projesini gerçekleştirmektir. İbrahim Ebû Rabî'nin Câbirî hakkındaki düşüncesine göre, o projesini gerçekleştirmek için çifte bir süreç izlemektedir: birincisi, geçmişin yapı çözümü, ikincisi, postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin önünde duran en acil problemlerin ele alınmasıdır.<sup>46</sup>

Sömürgecinin hâkim olduğu bir ortamda yetişen Câbirî, Çağdaş İslâm dünyasının seçkin düşünürlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Entelektüel kişiliği ve eserlerini Fransızca yazmayı reddetmesi, onu yeni dönemin aydınlarından ve bu kuşağın takipçileri tarafından izlenen değerli bir şahıs yapmıştır.

Câbirî birçok ilgi alanı olan bir şahıs olarak karşımıza çıkmış olsa da, onun asıl ilgi odağı teoloji değil, felsefedir. Câbirî İslâm düşüncesinin akıl yapısı ve kültürüne etki eden faktörleri İslâm teolojisinin sorunsalı olarak görmüştür. Bu bağlamda ona göre felsefe, çağdaş Arap kültürünü teolojik zihniyetin kalıplarında çıkaracak ve onu geçmişe ait teolojik kalıpların içinden kurtaracaktır. Câbirî'nin

---

<sup>46</sup> Ebû Rabî, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, (Çev.: İ. Kapaklıkaya), Anka Yay., İstanbul, 2005, s. 356.

burada yapmış olduğu zihniyet eleştirisi, sefeli aklın dar düşünce kalıplarının içinde kalmasınadır.<sup>47</sup>

Câbirî'nin çalışmalarının merkezinde Arap-İslâm düşüncesi etrafında epistemolojinin temel problemlerini, rasyonalizm sorununu ele almıştır. Aynı zamanda Batı modern entelektüel geleneği ile Arap dünyası arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır.

Câbirî oldukça geniş ürün yelpazesine sahip bir müelliftir. İslâmî ilimlerin her alanına hâkim olmakla birlikte, eserlerinde bu donanımını hissettirmiştir. Çağdaş bilim felsefesi ve epistemoloji gibi konuların yanı sıra nahiv, fıkıh, usul, kelâm, mantık, felsefe ve tefsir gibi İslâm düşüncesinin disiplinlerini eserlerinde derinlemesine incelemiştir. Bu sebeple Câbirî tek bir alanda ele alınabilecek ya da tek bir çalışma içerisinde üstesinden gelenebilecek bir düşünür değildir. Hakkında yapılmış olan çalışmaların çeşitlilik göstermesi de bu sebeptendir. O eserlerini birçok temele dayanarak inşa etmiştir. Bunların bazıları şu şekilde sıralanabilir:

- İslâm düşüncesinde bilgi problemi ve Arap-İslâm aklının anlamı,
- Müslümanların tarihi süreçte evrimi ve entelektüel kişiliklerin katkıları,
- Arap dünyası ve Batı,
- Çağdaş Arap düşüncesi ve Arap toplumlarının gelecekteki rolü,
- Şerâtin uygulanması ve Arap toplumlarının gelecekteki rolü.<sup>48</sup>

Câbirî'nin eserlerine ve işlediği konulara bakıldığında onun öncelikli hedefinin, İslâm düşüncesinde yeniden bir yapılanmayı gerçekleştirilmeye yönelik olduğunu açıkça görürüz. Onun bu noktada attığı ilk adım, İslâm düşüncesi epistemolojisinin analizini yapmaktır. Câbirî'nin Arap-İslâm düşünce sistemini analiz ederken hâkim olan bilgi sistemlerini, Fransız yapıbozumcu filozofların düşüncesinden aldığı ileri sürülmüştür.<sup>49</sup> Bununla beraber Câbirî'nin yapısalcılıktan yararlandığı düşüncesi de ortaya atılmıştır. Elbette o yapısalcılık aracılığıyla bilimsel veriler sunmuş ve düşüncelerini bir bütünlük içerisinde sunma imkânı bulmuştur.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Câbirî, M. A., *Felsefe: Fennu siyâgati 'l-mefahim, eş-şarku 'l-evsat*, S. 6619, 1997, s. 10.

<sup>48</sup> Ebû Rabî, 2005, 355.

<sup>49</sup> Ebû Rabî, 2005, 358.

<sup>50</sup> Keskin, İ., "Arap-İslâm Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.19, S.1, 2010, s. 273.

Câbirî Arap aklının oluşumunu, kendini oluşturan öğelerin aralarındaki ilişki sonucunda ortaya çıkardığını ve bu öğelerle bir bütün olduğunu kabul etmiştir. Arap aklından bahsederken bir bütün olarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, Arap-İslâm kültürü, içinde bulunan öğeler arasındaki etkileşimin ortaya çıkardığı bir bütünü temsil etmektedir.<sup>51</sup> Câbirî için değişen unsurlardan ziyade, değişime uğramayan unsurlar üzerinde durularak Arap-İslâm kültürünün akıl yapısı hakkında çıkarımlarda bulunmak doğru olacaktır.<sup>52</sup>

Câbirî bu düşüncesinden yola çıkarak, Arap-İslâm aklının oluşmuş yapısını detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Yaptığı analizin amacı Arap aklının tarihselliğini, belli bir kültürel ortam içerisinde oluşmuş olduğunu ve bu şekilde benimsendiğini ortaya koymak, aynı zamanda çağdaş Arap-İslâm dünyası için bir başlangıç olmadığını göstermektir. Câbirî'ye göre bu düşünce tarzı günümüz dünyasında işlevini yitirmiş ve Arap-İslâm toplumunun günümüze ayak uydurmasına, kendini yenilemesine uygun değildir. Hatta bu durum ona göre gelişmenin önünde duran en önemli epistemolojik engeldir.<sup>53</sup> Bu sebeple de bu akıl yapısı ile aramızda bir epistemolojik kopuşun gerçekleşmesini zorunlu görmektedir.<sup>54</sup>

Arap-İslâm aklının tedvin döneminde oluşturulmuş yapısı, başta lafız eksenli yorum üzerinde yoğunlaşılması ve irrasyonel Hermetik geleneğin etkin olduğu irfân epistemolojisi ile belirlenmiş olması gibi nedenlerden dolayı, Kur'ân ve sünnet'e karşı rasyonel bakışı engellemekte ve akli kullanım dışına itilerek irrasyonel alan içine mahkûm etmektedir. Bu nedenle dinî metinlerin anlaşılmasında evrensel akıl ilkeleriyle hareket etmek gerekmektedir. Arap-İslâm toplumu ancak ihtiyaçlarını bu şekilde giderebilecektir.<sup>55</sup>

Câbirî Arap-İslâm kültürünü epistemolojik açıdan incelediğinde üç temel sistemin İslâm düşüncesinde hâkim olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre İslâm düşünce tarihi bu üç epistemolojinin birbirleriyle olan ilişkilerinin tarihidir. Arap-İslâm kökenli olan beyân, bilgi sistemini temsil eden İslâm düşüncesine hâkim olan ilk bilgi sistemidir. Câbirî beyânı bir bilgi eylemi olarak açığa çıkarma, gösterme,

---

<sup>51</sup> Keskin, İ., *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009, s. 61.

<sup>52</sup> Câbirî, 2001, 42.

<sup>53</sup> Güçlü, A. Baki, "Epistemolojik Kopuş", Cevizci, A. (Ed.), Ebabel Yay., *Felsefe Ansiklopedisi*, Ankara, 2007, s. 583.

<sup>54</sup> Güçlü, 2007, 586.

<sup>55</sup> Câbirî, 2001, 235.

anlayış ve anlatma olarak niteler. O beyânî bilgi sistemini lafız/mana, asıl/fer, cevher/araz, şeklinde üç temel kavram çiftinin ekseninde incelemiştir.<sup>56</sup> Câbirî beyânî incelemelerin tedvin asrının başında ortaya çıktığını, beyânî incelemelere tabi olarak büyük bir gelişme gösterdiğini belirtir. Câbirî'nin beyânî bilgi sistemini tedvin asrından başlatmış olması, onun eleştirilen yönlerinden birisi olmuştur.

Câbirî'ye göre Arap-İslâm düşüncesine hâkim olan ikinci bilgi sistemi irfândır. Bu bilgi sistemi İslâm düşüncesine kadim kültürlerle karşılaşmanın sonucunda girmiştir. Ona göre irfân Helenistik çağın üç döneminde de hâkim bir bilgi sistemidir.<sup>57</sup> Câbirî'nin irrasyonel kabul ettiği bu bilgi sistemi zâhir-bâtın, velâyet-nübüvvet çiftinden oluşur. Bu bilgi sistemi düşünce keskinliğinde değil, iradenin tam olarak kullanılmasına bağlıdır. Hatta irfânî epistemolojinin, iradeyi akla karşı bir alternatif yapmaya çalıştığı da söylenebilir. İrfani düşünce, beyânî düşüncedeki gibi belli kurallar çerçevesinde, Arap dilinin ve nassın yapısının yönlendirmesi şeklinde olmayıp, kaynağını keşf ve ilhamdan almaktadır.<sup>58</sup>

Câbirî bir taraftan beyânla irfân arasındaki ilişkiyi kendi bakış açısıyla analiz ederken, Sünnî fıkıh ve kelâm âlimleri ile tasavvuf zümresi arasında orta yol bulma çabaları bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre iki düşünce arasındaki çatışmalar sadece epistemolojik alanda kalmış olup, siyasal bir karşıtlığa dönüşmemiştir. Bu bağlamda Muhasîbî'nin çabalarını örnek göstermiştir, Muhâsibî zühd, tevbe, huşû, takva ve nefsin halleriyle ve bunların terbiyesi gibi konular üzerinde durmuş; dönemin manevî krizini aşmak için beyânı, irfân üzerinden temellendirmeye ve yöntemi irfândan alıp içeriği Kur'ân ile sünnette bulduğu bilgilerle doldurmaya çalışmıştır. Câbirî'ye göre Muhâsibî'nin bu çabaları kendi döneminde başarısız olmuştur. Bu başarısızlık Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in önderliğinde, Hanbelilerin Muhâsibî'ye yönelik yoğun muhalefetinden olduğu kadar, Halife Me'mun (ö. 218/833) döneminde yapılmaya çalışılan beyân ile burhân arasındaki uzlaşma çabalarından da kaynaklanır.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Bu kavram çiftlerini “*Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*” adlı eserin Beyân bölümünde görmek mümkündür. Bkz: Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yay., İstanbul, 1999-2001, s. 53-313.

<sup>57</sup> Câbirî, M., *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev.: B. Köroğlu, H. Hancak, E. Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, s. 330-331.

<sup>58</sup> Câbirî, 2001, 18.

<sup>59</sup> Câbirî, 2001, 314-315.

Câbirî yaklaşık üçyüz yıl sonra Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin de, Muhâsibî (ö. 243/857)'nin beyân ile irfân arasındaki uzlaşma çabalarına benzer bir gayret içerisinde olduğunu belirtir. Câbirî tasavvufun tarikat yapısıyla Şîî İsmâilî hareketin sosyal ve siyasal yapılanma biçimine ciddi bir şekilde benzetmiştir. Tasavvuf tarikat yapılanmasının Şîîliğin siyasal iddialarından soyutlandığını ileri sürmüştür. Bu benzeşme noktaları olarak da seyrü suluk yoluyla inşâ edilen manevi hiyerarşik yapı, imâmet yerine velâyet otoritesinin geçirilmesi, “ehl-i beyt” kavramının sadece Şîîler için değil tüm müslümanlar için genişletilme çabasını sunmaktadır.<sup>60</sup> Farklılık Şîîlerin siyasî iddialarının yok edilmesidir. Sûfî çevreler Sünnî iktidarla uzlaşarak manevi arınma üzerinde odaklanmış ve irfânî içeriği devam ettirmiş, aynı zamanda Şîîliğin imâmet meselesinde siyasal iddialarını tamamen yok etmişlerdir. Eş'arî kelâmî sûfîliğin bu dönüşümüne cevap vermiş ve Kelâbâzî (ö. 398/1008), Ebû Nasr es-Serrac et-Tusi (ö. 378/988) ve Ebû Talip el-Mekkî (ö. 386/996) ve son olarak da Gazzâlî bu uzlaşmacı çabaların öncü isimleri olmuşlardır. Bu sentez, siyasî Fâtımî Bâtınî hareketine karşı Selçuklu ve Gazneliler tarafından manevi ve entelektüel bir direniş olarak görülmüştür. Câbirî, Selçuklu veziri Nizamülmülk (ö. 485/1092)'ün Gazzâlî'yi görevlendiriliş sebebini bu bağlamda zikreder.<sup>61</sup>

İslâm düşünce sisteminin içinde olan diğer bir bilgi sistemi de burhânî bilgi sistemidir. Burhân bilgi eyleminin kendisidir öncüllerden ve ondan çıkan sonuçtan oluşan akıl yürütme ile gerçekleşir. Câbirî açısından burhân rasyonel olanı temsil etmektedir. Burhânî epistemoloji için Câbirî, Şehristânî (ö. 548/1153)'yi ana kaynak olarak göstererek Arap-İslâm düşüncesinde yapılan çalışmalarda Aristo'nun yanlış olarak aktarıldığını belirtir. İslâm dünyasının Aristo mantığıyla ciddi mânâda ilk karşılaşması Halife Me'mun döneminde yapılan tercüme hareketiyle sağlanmıştır. Halife tercüme çalışmalarıyla bir yandan devletin entelektüel ihtiyaçlarını giderirken, diğer yandan Arap-İslâm düşüncesine dış dünyadan gelen aklî meydan okumalara karşı savunma ihtiyacını karşılamıştır.<sup>62</sup> Bu dönemde İran devletinin eski inanç sistemi olan Maniheizm en ciddi meydan okumayla İslâm düşüncesinin karşısına çıkmıştır. Halife Me'mun bu meydan okumayı Câbirî'nin evrensel akıl kavramıyla atıfta bulunduğu eski Yunan felsefesi ve özellikle de Aristo felsefesiyle alt etmeye çalışmıştır. Böylece Şîî tarafından

---

<sup>60</sup> Câbirî, 2001, 317.

<sup>61</sup> Câbirî, 2001, 318-21.

<sup>62</sup> Câbirî, 2001, 249-51.

gelecek siyasî akımlara ve Maniheizme karşı savunma yapacak bir zemin oluşturmuştur. Halife Me'mun Aristo'nun Arap-İslâm düşüncesine tercüme çalışmalarıyla aktarılmasına ve gerçek felsefî yapısının anlaşılması için ciddi bir çaba içine girmiştir.<sup>63</sup> Bu çabaların sonucunda akıl ve dinî düşünce arasında bir uzlaşma gayesi vardır. Böylece beyânî bilgi sistemiyle, Aristo felsefesinin bulunduğu Yunan düşüncesinin burhânî bilgi modeli arasında yeni bir sentez oluşumu sağlanmıştır. Câbirî bu sentezleme çalışmalarını Kindî ve Fârâbî'nin felsefî çalışmaları üzerinden örnekendirir. Kindî'nin nebevî ve felsefî bilgi şeklinde yaptığı ayrımını ve nebevî bilgiyi felsefî bilgiden üstün tutuşunu, faal akıl ile ittisal teorisini kabul etmeyişi, sudur teorisi yerine âlemin sonradan olduğu görüşünü savunmasını, felsefeyi fakih ve kelamcılara karşı savunmasını bu bağlamda değerlendirmiştir. Câbirî, Fârâbî (ö. 339/450)'nin Hermetik düşünceden etkilenerek Aristo'nun "Burhân" isimli kitabının felsefî içeriğini İslâm dünyasına aktardığı ve burhânî felsefî bir yöntem olarak kabul ettiği için onu burhânî bilgi sisteminin kurucularından kabul etmiştir. Ayrıca Fârâbî, din ile felsefenin uzlaşmasında yeni bir sistemin üzerinde çalışmış, böylece evrensel akli İslâm düşüncesinde diriltmenin en önemli faktörlerinden olmuştur.<sup>64</sup>

Câbirî'yi tanımlamak istersek onun için söyleyebileceğimiz ilk şey rasyonel bir bakış açısına sahip olmasıdır. İrfânî düşünceyi irrasyonel olarak kabul edip dışlayan Câbirî, dinî rasyonel olarak adlandırır ve burhânî rasyonel özelliğinden dolayı değerli görür. İslâm düşüncesine bir bilgi alanı olarak giren burhân, tercüme faaliyetlerinin neticesinde özellikle de Aristoteles'in eserlerinin tercümesi ile İslâm düşüncesinin temelleri arasına girmiştir. Câbirî beyânî düşüncenin irfânî düşünce tarafından saldırı altında olduğunu bu saldırılardan beyânî korumak ve irfânî düşüncenin önünde durmak için burhânî düşüncenin İslâm dünyasına dâhil edildiğini belirtir. Burhânî bilgi sistemini kavramsal çiftlerle tanımlayacak olursak beyân sisteminde lafız/mana çiftine tekabül eden, lafızlar/makulat, beyândaki asıl-fer, cevher-araz çiftlerine tekabül eden de vacip-mümkün çifti olacaktır.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Câbirî, 2001, 251-65.

<sup>64</sup> Câbirî, 2001, 266-286.

<sup>65</sup> Kardaş, Özdemir M., *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Yeni Kelâm Epistemolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2013, s. 8.

Câbirî bu bilgi sistemlerinin zaman zaman birbirleriyle karıştıklarını, tarih boyunca etkileşim içinde oldukları görüşündedir. Ona göre İslâm düşüncesinin tarihi bu üç bilgi sisteminin mücadelesiyle şekillenmiştir. Bu üçlü sistem hicrî beşinci asırdan bu yana Arap-İslâm düşüncesini çıkmaza sokmuştur. Câbirî'ye göre bunun sebebi de sistemler arasında doğal seyir içerisinde olmadan, telif şeklinde geçiş ve müdahalelerin olmasından dolayıdır. Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile beyân-irfân arasında, Kindî ile beyân-burhân arasında, İhvân-ı Safâ ve İsmâilî filozoflar ile de burhân-irfân arasında alış veriş, geçişler ve etkileşimler yaşanmıştır.

Câbirî bu üç epistemoloji arasındaki uzlaşma çabalarının sonuçta bir çıkmaza dönüştüğünü ve bunun Gazzâlî'nin şahsında görüldüğünü belirtir. Diğer bir ifadeyle, Gazzâlî beyân, irfân ve burhân bilgi sistemlerinin iç çelişkilerini bizzat kendi içinde yaşamıştır.<sup>66</sup> Eş'arî kelâmının yolunda ilerleyen ve Şâfiî fıkıh okulunun çizgisinde olan Gazzâlî mantığı İslâmî ilimlerin girişi yaparak beyânî bilgi sisteminin güçlenmesini sağlamıştır. Mantığa verdiği önem aynı zamanda Fâtımî İsmâilî ideolojiye karşı bir eleştirisi olarak da anlaşılmalıdır. Gazzâlî irfân-beyân ilişkisinde ise Kelâbâzî, Ebû Nasr es-Serrac et-Tûsî ve Ebû Talib el-Mekkî çizgisini takip ederek sünnî tasavvuf denilen olgunun güçlenmesini sağlamıştır.<sup>67</sup>

Câbirî Gazzâlî'yi bu bağlamda Hermetik kültüre büyük oranda kaymış görür. Ona göre Gazzâlî “Makâsıd-ı'l-felâsife” ve “Tehafütü'l-felâsife” adlı eserinde burhânî düşüncüyü, mantık ilmini İslâm ilimlerinin vazgeçilmezi olarak görmüş ve burhânî bilgiyi de beyâna dâhil etmiştir. “Fedâihu'l-Bâtıniye” adlı eserinde eleştirdiği irfânı da, “İhyau 'ulumid-din” ve “Mişkâtü'l-envâr” gibi eserlerinde beyâna dâhil etmiştir. Gazzâlî'nin girişimleri sonucunda beyân sistemi dışında hareket etmek isteyen bir akla, İslâm düşünce geleneğinde yer kalmamıştır. Ona göre Gazzâlî burhânî bilgi sistemi ile çelişkili bir tavra sahiptir. Bir yandan filozofların küfre düştüğünü söyleyerek ağır bir ithamda bulunurken, diğer yandan ise metafizik çözümler de dâhil felsefeyi kullanmıştır. Gazzâlî beyânı avâma, irfânı da havâsa bırakarak aradaki geçişleri düzenleyip ortaya çıkan krizi aşmayı

---

<sup>66</sup> Câbirî, 2001, 321.

<sup>67</sup> Câbirî, 2001, 323.

denemiştir. Sonuç olarak Câbirî Gazzâlî'nin irfâna kayarak âtil akla mağlup olduğunu ileri sürmektedir.<sup>68</sup>

Câbirî Endülüs de farklı çözüm yollarının arandığını fakat bunların İslâm düşüncesinde benimsenen düşünceler haline gelemediği kanaatindedir. Endülüs'de Emevî, Abbasî ve Fâtımî devletlerinin düşünsel çözümlerinden farklı yollar aranmıştır. Mesela İbn Hazm beyânı esas alarak Zâhiriliği siyasî olarak diriltmeye çalışmıştır.<sup>69</sup> İbn Bacce ise burhânî bilgi sistemini ihyâ etmeye çalışmıştır.<sup>70</sup> Câbirî bu bağlamda onun "Tedbiru'l-Mütevahhid" adlı teorisini ve kitabını anlamlı bulur. İbn Bacce burhân yöntemini takip ederek rasyonel bir şekilde mutluluğa ulaşma yolunu göstermeye çalışır.<sup>71</sup> İbn Rüşd ise beyân ile burhânî bilgi sistemleri arasında yeni bir sentez oluşturmaya çalışmıştır. Din ile felsefeyi görece otonom alanlar olarak kabul edip, İbn Sinâ'nın tersine din ile felsefenin problemlerinin birbirleriyle karıştırılmaksızın çözümlenmesi gerektiği kanaatindedir. İki kurumun da kendilerine has yöntem, söylem ve öncelikleri olduğunu ısrarla belirtmiştir.<sup>72</sup>

Câbirî'nin İslâm düşüncesi için büyük bir sorun olarak gördüğü bir diğer mesele de, yeniden yapılanma meselesidir. Müslümanların yaşamış olduğu sorunları çözmeleri için, düşünce dünyalarında yeni bir yapılanma şarttır. Câbirî İslâm düşünce tarihini değerlendirirken, dönemsel olarak bir ayırım yapmamıştır. Yapılacak her türlü dönemsel ayırımın da doğru olmayacağını belirtmiştir. Ona göre İslâm düşüncesinin bugünkü zihin yapısından kurtulması yeniden yapılanma ile oluşturulacak sağlıklı bir epistemolojiyle mümkündür. Bu şekilde İslâm düşüncesi modern dünyaya karşı cevap üretebilecek pozisyona gelecektir. Câbirî İslâm düşüncesinin potansiyelini ortaya koyabilmek için, kültürel mirasımız içinde bunu gerçekleştirmemiz gerektiğini belirtmiştir. Onun amacı kültürel mirası reddetmek değildir ana omurgayı bulup yeniden inşaaya buradan başlamaktır.<sup>73</sup>

Câbirî İslâm düşüncesinde yeniden yapılanma fikrini ortaya atarken aynı zamanda İslâm dünyasının siyasî sorunlarını da ele almıştır. Ona göre siyasî sorunların başında demokrasi sorunu gelmektedir. Bütün temel sorunların başında

---

<sup>68</sup> Câbirî, 2001, 333.

<sup>69</sup> Câbirî, 2001, 345.

<sup>70</sup> Câbirî, 2003, 206-208.

<sup>71</sup> Câbirî, 2003, 218-21.

<sup>72</sup> Câbirî, 2001, 363.

<sup>73</sup> Kardaş, 2013, 10-11.

demokrasi sorunu vardır. Bu bakış açısı Câbirî'ye siyasî sorunlara bütüncül bir şekilde bakma fırsatı vermiştir.

Câbirî'ye göre milliyetçilik, Arap düşüncesinin bir parçasıdır. Ona göre milliyetçiliğin temel eksiklerinden biri demokrasidir. Bu yüzden milliyetçilik düşüncesi, Arap dünyasında demokrasi olmayışının sebeplerinden biri haline gelmiştir. Ona göre hangi düşünce akımı olursa olsun, kendine muhalif olan düşünce akımlarının herkese verilen demokratik yollarla kendini savunma hakkını kabul etmedikçe demokratik olamaz. Arap milliyetçiliği ister yerel ya da bölgesel, ya da dinî olsun başka akımlarla yaşamayı kabullenmedikçe demokratik olmayacaktır. Câbirî bu bölünmüşlük gerçeğinin alternatifi olarak ortaya çıkan Arap birliğini milliyetçilik olgusunun yerine Arap devlet olgusunun ortaya çıktığını, ancak ortaya çıkan bu birliğin mevcut Arap devletlerinin gerçeğinden yola çıkmadıkça, herhangi bir fonksiyonu olmayan bir düşünce olarak kalacağını belirtir.<sup>74</sup>

Câbirî laiklik ilkesini de Arap-İslâm düşüncesinin diğer bir sorunu olarak görmektedir. Ona göre İslâm dinî, din-dünya, din-devlet bütünlüğüdür. Dinin devletten ayrı olması sonrasında egemenlik konusunda rakip bir devlet gibi birbiriyle mücadele halini ortaya çıkarır. Arap dünyasının ihtiyacı olan şey dini, siyasetten ayrılmasıdır. Çünkü din, mutlak alanı temsil ederken, siyaset değişkenlik gösterir ve görecelidir.<sup>75</sup>

Câbirî modern ve çağdaş Arap düşüncesindeki din-devlet ikileminin sahte bir sorun olduğunu, sorunun çarpıtıldığını, bazı Arap ülkelerindeki hizipçiliğin üstünü örtmek için ortaya atıldığını belirtir. Bu sorunun ortaya atılmış olma sebebi siyasî ve toplumsal demokrasinin olmadığı gerçeğini örtmek içindir.<sup>76</sup> Câbirî'nin demek istediği laiklik kavramı bir sorun olmaktan çıkarılıp, yerine demokrasi ve akılçılık kavramının konması gerekir. Bu iki kavram Arap dünyasının asıl sorunlarıdır. Câbirî sadece Arap dünyasında değil Türkiye başta olmak üzere, diğer İslâm toplumlarındaki laiklik tartışmalarının da çarpıtmacı ve sahte sorun olarak ortaya atılmasına da dikkat çekmektedir.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Câbirî, 2001, 204-207.

<sup>75</sup> Câbirî, 2001, 105-108.

<sup>76</sup> Câbirî, 2001, 100-101.

<sup>77</sup> Câbirî, 2001, 97.

Câbirî demokrasinin, Arap dünyasının varlığını korumak için hayati öneme sahip olduğunu belirtir. Aynı zamanda demokrasinin sadece ilerleme için değil, bizzat Arap varlığını korumak için de zorunlu olduğunu belirten Câbirî'ye göre, Arap ülkeleri için demokrasinin bir zorunluluk olduğu inancı, bizi realiteye olduğu gibi bakmaktan alıkoymamalıdır. Tarihsel süreç içerisinde Arap dünyası, hiçbir aşamada demokrasiyle tanışmamıştır. Arap dünyası, uzun tarihi boyunca, demokrasiyi Avrupa'da bir fikir olarak bilmiş, koşul ve gelişmelerin aynısını yaşamamıştır. Aksine Arap dünyası, başlangıcından beri en azından bilinen düşünsel, siyasal ve toplumsal bir sistem olarak demokrasiye götüren koşullardan tamamen farklı ve kendine özgü koşul ve ortamlarda yaşamıştır.<sup>78</sup>

Son olarak Câbirî'nin değindiği diğer bir sorun da Arap birliği sorunudur. O bu sorunu da demokrasinin olmayışına bağlamıştır. Ne şekilde olursa olsun, Arap birliği günümüzde ekonomik, siyasal olarak bloklaşma yaşanan bu dönemde, Arap birliği hayâtî bir zorunluluk arz etmektedir. Bu da Arapların varlıklarını sürdürmelerinin temel koşuludur. Aynı zamanda demokrasi dışında bir yönetimle, bu birliğin sağlanması mümkün değildir. Câbirî'ye göre Arap düşünce yapısının yeniden yapılanma sürecine girmesi ve ihyâ edilmesi, Arap ülkeleri için demokrasiyle seçilenlerin eliyle oluşturulacak Arap birliğidir.<sup>79</sup>

Câbirî Arap siyasal aklı açısından üç belirleyici ilkeden söz etmektedir. Bunlardan ilki kabiledir. O yeni bir medenî siyasî ve sosyal yapılanmanın oluşmasını gerekli görmüştür. İkinci ilke ise ganimettir. Ganimeti verici bir ekonomiye dönüştürmek, rantçı ekonomiden üretici ekonomiye yönelmekten bahseder. Son belirleyici ilke akîdedir. Mezhepçi, grupçu düşüncenin yerine düşünce özgürlüğüne fırsat verilmesinin, dinî, partici ve etnik kapalı gurupların otoritesinden kurtulmak için bir yol olarak bizlere sunmaktadır.

Câbirî'nin düşünce dünyasına baktığımızda onun düşüncelerinin merkezinin teoloji değil, felsefe olduğunu görmekteyiz. O dinî sorunları rasyonel bakış açısı ve kültürün etkisi üzerinden yorumlamıştır. Câbirî dinî tamamıyla devre dışı bırakmasa da, Arap Rönesans'ını eleştirel felsefeyle özdeşleştirmesi, çağdaş Arap kültüründe dinî yararlılığının sorgulanmasına sebep olacaktır. Câbirî'nin zihninde burhân, felsefeyi temsil etmektedir. Ona göre felsefeyle din arasında bir

---

<sup>78</sup> Câbirî, 2001, 118.

<sup>79</sup> Câbirî, 2001, 125.

bağ kurma çabası her iki olgunun kavramlarının birbiriyle karışmasına sebebiyet verecektir. Din ve felsefeye karşı sergilenmesi gereken tutum, her iki yapının birbirinden farklı olduğunu kabul edip bu yapıların birbirini dışlamadıklarını bilmek olmalıdır. Câbirî birçok konuda eleştiriye tabi tutulsa da, modern dünyada kelâm ilminin tarihteki önemli rolünü kazanabilmesi için, birçok model gibi onun görüşleri ve değerlendirmeleri de dikkate alınmayı hak etmektedir.

## 2.2. Câbirî'ye Yönelik Eleştiriler

Bu bölümde Câbirî'ye karşı yapılan eleştirileri ele alacağız. Aynı zamanda onun düşüncelerinin ne gibi karşılık bulduğunu görmüş olacağız. Câbirî'ye karşı yapılan eleştirilere genel olarak değinmekle beraber, bunların içinde öne çıkanların üzerinde duracağız.

Öncelikle şunu belirtelim ki Câbirî'nin eserleri hakkında birçok ülkede mastır, doktora ve çeviri çalışmaları yapılmıştır. Onun eserlerine olan ilgi, bu çalışmaların Arap Birliği Araştırmaları Enstitüsü'nde birçok önemli ilim adamının değerlendirmelerinden oluşan bilimsel derleme çalışmasını ortaya çıkarmıştır.

Câbirî'ye karşı yapılan eleştirilerden biri Suriyeli Hıristiyan müellif George Tarabîşî'ye aittir. Tarabîşî Câbirî'nin eserlerinin okuyucusuna kültürel bir birikim kazandırmaktan çok, onları değiştirmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Tarabîşî onun eserlerini okurken kendisinin de değişime sürüklendiğini belirtmiştir.<sup>80</sup> Tarabîşî, Câbirî'nin eserleri için, onun bilimsel bir eser yazmaktan ziyâde, eserlerinde ideolojik propaganda yapmakla suçlamaktadır. Benzer eleştiride bulunan diğer bir isim de Tâhâ Abdurrahmân'dır. O da Câbirî'nin yapısalcılık başta olmak üzere birçok Batı kaynaklı yöntemi birbirine karıştırdığını iddia etmiştir.<sup>81</sup> Câbirî Tâhâ Abdurrahmân'ın yaptığı bu eleştiriye karşı, onun felsefe ve irfanâ dair görüşlerini bildiği için ve yeterli zamanının olmadığını belirterek bu eleştiriye okumadığını belirtmiştir.

Yöntemi konusunda Câbirî'yi eleştiren başka bir düşünür de yapısalcılığın Arap düşüncesinde etkilerini inceleyen İbrahim Mahmud'dur. İbrahim Mahmud Câbirî'nin kullandığı yöntem konusunda bilinçsiz davrandığını, aynı zamanda

<sup>80</sup> George Tarabîşî, *Nakdu Nakdi'l-Akli'l-Arabî, Nazariyyetü'l-Akl*, Dımaşk, 1996, s. 8.

<sup>81</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-Menhec Fî Takvîmi't-Türâs*, Beyrut, tsz., s. 41.

Freud, Foucault ve Nietzsche gibi düşünürleri Marks ile karıştırdığını ifade etmektedir.<sup>82</sup>

Câbirî'ye karşı olumlu değerlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Kemal Abdüllatif, Câbirî'nin batı dünyasında kullanılan değişik yöntemleri, olduğu gibi kullanmaktan ziyade bu yöntemleri derleme yaptığını ve onun bu yöntemleri derleyerek kullanmasını da özgünlük olarak görmektedir.<sup>83</sup>

Hasan Hanefî'de Câbirî'nin çalışmalarında farklı yöntemleri kullanmasını bilinçli ve faydalı bir çaba olarak görmüştür. Hasan Hanefî yöntem olarak Câbirî'ye destek verse de onu tenkit ettiği hususlarda bulunmaktadır. Örneğin Câbirî'nin yapmış olduğu Arap-İslâm ahlakının itaat ahlakına teslim olduğu şeklindeki düşüncesini kabul etmemektedir. Zalim hükümdara karşı susmamayı öğütleyen, dinî ve millî bağımsızlıklar uğruna can vermeyi mümkün kılan İslâm düşüncesini bu şekilde tasvip etmesinin yanlış olduğunu söylemektedir.<sup>84</sup>

Marksist düşünceye sahip olan İlyas Murkas, Câbirî'yi batı düşüncesini kullanırken materyalist felsefeye yeterince yer vermemekle itham etmiştir. Aynı zamanda Murkas, Câbirî'yi eleştiren Tarabîşî'nin eleştirilerini anlamsız bulmuş ve onun konuyla ilgili yetersiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>85</sup>

Câbirî'yi düşüncelerine yönelik eleştirenlerden biri de, Ali Harb olmuştur. Postmodernist akımın Arap dünyasında öncüsü kabul edilen Harb'e göre Câbirî'nin "Arap İslâm Aklı" ifadesini kullanması yanlıştır. Onun yerine "Arap İslâm düşüncesi" ifadesini kullanması doğru olacaktır. Harb, Câbirî'nin epistemolojik kopuş olarak değerlendirdiği düşüncesine karşı, böyle bir kopuşun mümkün olmadığını, bizlerin geçmiş aracılığıyla öğrendiğimizi ve onlar olmadan düşünemeyeceğimiz birçok alan olduğunu belirtir.<sup>86</sup>

Ali Harb, Câbirî'nin çağdaş kuramları kullanımını, bu kuramların sahiplerinin kullanımlarıyla örtüşmediğini belirtir. Ona göre Câbirî'nin yaptığı şey kavramlarla bir tür oyun oynamaktır.<sup>87</sup> Ali Harb'in yönelttiği diğer bir eleştiri de

---

<sup>82</sup> İbrahim Mahmud, *el-Binyeviyye ve tecelliyâtuha fi'l-fikri'l-arabiyyi'l-muasır*, Dımaşk, 1994, s. 128.

<sup>83</sup> Abdüllatif, K., *Kırâât fi'l-felsefeti'l-arabiyyeti'l-muasira*, Beyrut, 1994, s. 109.

<sup>84</sup> Hanefî, H., "*Nakdu'l-akli'l-arabî fi mir'âti't-türâs ve't-tecdîd*", *et-Türâs ve'n-nahda kırâât fi a'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, Beyrut, 2005, s. 225.

<sup>85</sup> Murkas, İ., *Nakdu'l-aklaniyyeti'l-arabiyye*, Dımaşk, 1997, s. 170.

<sup>86</sup> Harb, A., *Nakdu'n-nass*, Daru'l-Beydâ, Mağrib, 2005, s. 93-95.

<sup>87</sup> Harb, 2005, 118.

Câbirî'nin demokrasiye önem verip, laikliği kabul etmemesidir. Harb demokrasi için laikliği şart görmektedir. Laikliğin olmadığı toplumlar dinî düşünceye bağlı kalırlar bu da onların dinî kurumlara itâatine neden olur. Oysa demokrasi sadece bir yönetim şekli olmayıp, kendi seçimini yapan bireylerin olduğu bir dünya görüşüdür. Bu yüzden Harb demokrasiyi dışardan itaat edilebilecek bir sistem olarak görmeyip, insanların mücadelesiyle teşekkül ettirecekleri bir yaşam tarzı olarak görmektedir. Harb'e göre Câbirî'de demokrasi ve laiklik ilişkisinin farkındadır fakat İslâm dünyasının tepkisini çekmemek için laiklik kavramından uzak durmaktadır.<sup>88</sup>

Başka bir dikkat çeken eleştiri de İbrahim Ebû Rabî tarafından yapılmıştır. Ebû Rabî, Câbirî'nin yabancı düşünürlerin etkisinde kaldığını, yaptığı eleştirilerde yabancı kültürlerin üzerinden eleştirdiğini iddia etmektedir. Câbirî'nin Arap-İslâm düşüncesinin sahip olduğu rasyonel bakışı Aristo felsefesine bağlaması, İslâm düşüncesine her hangi bir epistemolojik değer atfetmemesi Ebû Rabî'nin eleştirdiği diğer bir konu olmuştur.<sup>89</sup>

Suriyeli düşünür Tayyib Tizîni, Câbirî'yi bazı Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini İslâm geleneğine teşmil etmekle itham etmiştir. Aynı zamanda Câbirî'nin İslâm kültürünü batı kültürünün egemenliğinde okuduğunu söylemektedir.<sup>90</sup> Tizîni Câbirî'nin yöntem konusunda anlaşılır bir tavra sahip olmadığını, yapısalcılığı ve birçok yöntemi bilinçsizce kullandığını ifade etmiştir.<sup>91</sup>

Câbirî'nin Kur'ân-ı Kerîm üzerine yaptığı çalışmalara da birçok eleştiri yapılmıştır. Bu eleştirilerden en önemlisi; Abdüsselâm el-Bûkârî tarafından Câbirî'nin "Medhal ile'l-Kur'ân" adlı eserindeki görüşleri üzerine olmuştur. Bu eleştiriler Câbirî'nin Kur'ân-ı yorumlama biçimine, nesh konusundaki yaklaşımına, peygamberin ümmîliği, ilahi dinlerin ortak temellerine dair tespitleri, Kur'ân'ın lafız ve manasına ilişkin görüşleri üzerine olmuştur.<sup>92</sup>

Onun eleştirildiği diğer bir konu ise Araplık üzerine olan düşünceleridir. Câbirî'nin her ne kadar Araplık konusundaki hassasiyeti bizim anlayabildiğimiz

---

<sup>88</sup> Harb, 2005, 125-126.

<sup>89</sup> Ebû Râbî', İ. M., *Contemporary Arab Thought, Studies In Post 1967 Arab Intellectual History*, London, Sterling, Virginia, 2004, s. 256-278.

<sup>90</sup> Tayyib Tizîni, *Mine'l-istişrâki'l-ğarbi ile'l-istiğrâbi'l-mağribî, bahsun fi'l-kirâati'l-Câbiriyye li'l-fikri'l-arabi ve fi âfâkiha et-târihiyye*, Dımaşk, 1996, s. 6.

<sup>91</sup> Tizîni, 1996, 71.

<sup>92</sup> Coşkun, 2013, 74.

anlamda bir milliyetçilik olmasa da ortaya koyduğu üslubu, önerileri, müslümanlığın yeniden yorumlanması ve ihyâsını Arap-İslâm projesi olarak ele alması Arap olmayan Müslüman dünyasını yok sayacak şekilde bir tavır ortaya koyması Câbirî'nin eksik tarafıdır diyebiliriz.

Sonuç olarak Câbirî'ye yöneltilen eleştirileri iki guruba ayırabiliriz. Birincisi Câbirî'nin kullanmış olduğu yöntemlerle ilgili genel eleştirilerdir. İkinci kısım da onun görüşleri ile ilgili olan eleştirilerdir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 1. MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Câbirî ilim hayatının büyük bölümünü felsefe çalışarak geçirmiş olsa da onu sadece felsefenin sınırları içerisinde değerlendirmek haksızlık olacaktır. Bu nedenle onun kelâmî konular hakkındaki görüşlerini bu bölümde ele alacağız. Câbirî “Fehmü'l Kur'ân” adlı tefsirinde birçok kelâmî mesele hakkında görüş belirtmiş ve bu konular hakkında nakiller yapmıştır. Onun kelâmî meseleler hakkındaki görüşlerini bu eserden faydalanarak sunmaya çalışacağız.

Câbirî'ye göre İslâm tarihinde meydana gelen kelâmî tartışmaların çoğu, Emeviler döneminde ortaya çıkan siyasî anlaşmazlıkların dinî kavramlarla ifade edilmesi sebebiyle ortaya çıkmıştır. İrade, hidâyet-dalâlet, halku'l-Kur'ân, büyük günah işleyenlerin durumu gibi meseleler bu dönemde tartışılan konular olmuş ve bu tartışmalar da siyasî tarafları olan konulardır. Zira dönemin durumu sebebiyle dinî kavramları kullanmadan bir tartışmanın imkânı da yoktur. Abbasîler döneminde bu tartışmalar siyasî içeriklerden kurtularak dinî tartışmalara dönüşmüştür.<sup>93</sup>

#### 1.1. Ulûhiyet

Ulûhiyet kelimesi “e-l-h” kökünden türemiş mastar bir kelimedir. Tanrılık vasfı ve ilahlık sıfatı demektir. Bu vasma sahip olan tapılmaya, kendisine ibadet edilmeye, itaate, mutlak hükümlanlığa layıktır. İlah kelimesinin Allah lafzının kökü olduğunu belirtenler bulunduğu gibi, bu kelimenin kendisine ibadet edilen her varlığa konulan genel bir isim olduğunu savunanlar da vardır. Ulûhiyet kelimesi ilah kelimesinin sözlük anlamına paralel olarak ibadet edilebilirlik tarafına işaret ederek, Yüce Allah'ın zatıyla ilgilidir. Rububiyet kavramı ise Yüce Allah'ın kâinatın yaratıcısı, kâinata düzen vermesi, Allah'ın Rahmân isminin tecellileri gibi varlıklarla yaratıcı arasındaki ilişkiye işaret eder.<sup>94</sup>

Mâturîdî (ö. 333/944) Kitâbu't-Tevhîd adlı eserinde Allah'ın varlığı ve birliği, fiilleri gibi meseleleri cevher, araz ve cisim gibi konularını ele alarak

<sup>93</sup> Câbirî, M. A., *el-Müsakkafûn fi'l-hadârati'l-arabiyyeti'l-İslâmîyye, mihnetu İbn Hanbel venekbetu İbn Rüşd*, Beyrut, 2000, s. 103.

<sup>94</sup> Karaman, F., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2006, s. 666.

başlamıştır. Ulûhiyetle ilgili meseleleri açıklayıp âlemin hâdis olduğunu, hâdis olmayan kadîm bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu, bu yaratıcının bir olması gerektiğini, aksi takdirde âlemin düzeninin bozulacağını, ayrıca yaratıcının hâdislere nispet edilen tüm vasıflardan da nefyedilmesi gerektiği gibi açıklamaları ulûhiyet başlığı altında işlemiştir.<sup>95</sup>

Cüveynî (ö. 478/1085) ise eş-Şamil fi usûli'd-din adlı eserinin girişinde bilgi ve nazar bahislerini işledikten sonra cevher-i ferd, cisim, uzay, boşluk ve nedensellik gibi konuları ele almıştır. Cüveynî ulûhiyet bahsinden önce bu konuları ele almasının sebebini âlem hakkında bilgi sahibi olmadan yaratıcı hakkında konuşulamayacağını belirterek açıklamıştır. Ona göre Allah'ın varlığının bilgisi zorunlu olmayıp, bu bilgiye havâdis üzerinden nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılabilir.<sup>96</sup>

Mu'tezile'de ulûhiyet bahsini ehl-i sünnete benzer şekilde işlemiştir. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) el-Muhtasar fi usûli'd-dîn adlı eserinde ulûhiyet bahsini tevhid başlığı altında beş esasa ayırarak işlemiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın öncelikle yaptığı âlemin hudûsunu ispatlamaya çalışmak olmuştur. O burada cisimlerde sonra ortaya çıkan ve varlıkları devamlı olmayan ikincil a'râzlar üzeninden âlemin hudûsunu kanıtlamaya çalışmaktadır.<sup>97</sup>

Câbirî tefsirinde ulûhiyet bahsini Allah, Rahman, Rahim esmalarıyla ve Rab kavramıyla anlatmaya çalışmıştır. O akîde ve inanç gibi kavramları sadece İslâm inancına bağlı olarak değerlendirmez. Ona göre inanç, vahye dayalı bir dîne, ya da putperestlik veya ilkel dinler olsun hepsi bir benimseme eylemidir. Câbirî'ye göre inancı önemli kılan şey insanların inandıklarından ziyâde inancın bireyleri ve toplumları harekete geçiren gücüdür.<sup>98</sup>

Kur'ân-ı Kerîm de öncelikle yüce Allah'ın ilah olduğuna sonrasında da onun tek olduğuna ve eşinin olmadığına değinilmiştir. Allah kavramı da bu ilahlığı belirten kendinden başka ilah olmayan tek yaratıcının belirlenmiş hali olarak kullanılmıştır.<sup>99</sup> Câbirî'ye göre Allah lafzı İhlas sûresinin indirilmesinden sonra kullanılmaya başlamıştır. İhlas sûresinin nüzûlünden önce Kur'ân'ın söylemleri

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr.: B. Topaloğlu, M. Aruçi), İsam Yay., Ankara, 2005, s. 25 vd.

<sup>96</sup> Cüveynî, *eş-Şamil fi usûli'd-dîn*, (Thk.: A. M. M. Ömer), Beyrut 1999, s. 34.

<sup>97</sup> Abdülcebbâr, K., *el-Muhtasar fi Usuli'd-dîn*, (nşr.: M. İmâre), Kahire, Dârü'l-hilal, 1971, s. 36.

<sup>98</sup> Câbirî, 1997, 95-97.

<sup>99</sup> Ünal, A., *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, s. 146.

nübüvvet ve rubûbiyet üzerine kurulmuştur. Müşriklerle yapılan diyaloglar sonucu rubûbiyet kavramına ulûhiyet yönü de katılmıştır.<sup>100</sup> Kur'ân'ın birçok âyetinde de ilahta bulunması gereken vasıflara da değinilmiştir.<sup>101</sup> Nitekim ihlas suresinde: “*De ki Allah birdir, samed'dir. Doğmamış ve doğrulmamıştır, hiçbir şey onun benzeri ya da dengi değildir*”<sup>102</sup> meâlindeki ilahi beyan, dönemin ilah anlayışlarıyla İslâm'ın tevhid anlayışı hakkında kesin bir ayrıma gitmiştir.

Câbirî sûrede geçen “samed” kelimesini sıkıntı ve zorluklarda kendisine sığınılan, her zaman sonsuz olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyin kendisine muhtaç olduğu kudret, dilediğini yapan ve istediği hükmü veren, mükemmel, özünde hiçbir değişikliği kabul etmeyen<sup>103</sup> gibi anlamlarla ifade etmiştir.

Kur'ân'ın ulûhiyet söyleminin başlaması ve Allah lafzının kullanımıyla Esmâü'l-Hüsna'dan olan Rahmân ismi de kullanılmaya başlanmıştır.<sup>104</sup> Câbirî başlangıçta ulûhiyetin “Rab” kelimesine vurgu yapılarak anlatılmaya çalışılırken, daha sonra, “Rahmân” ismine vuruğu yapıldığını söylemektedir. Rahmân isminin kullanılmasından sonra, müşriklerin “*Rahmân da nedir?*”<sup>105</sup> şeklinde itirazları ortaya çıkmıştır. Müşriklerin Rahmân ismine tepki göstermesinin sebebi olarak iki yorum karşınıza çıkmaktadır. Birinci görüşde müşriklerin Allah'ı gazabıyla tanımalarının bir neticesi olarak “Rahmet” isminin, Allah'ın merhametini yansıtmasından dolayı bu ismi anlayamamaları. İkincisi ise; Arabistan yarım adasının doğu bölgesinde ortaya çıkan yalancı peygamberlerden Müseyleme için Rahmânü'l Yemâme denmesidir. Kureyşliler düşman olarak bildikleri bu şahsın Rahmân ismini kullandığı için bu isme tepkilidirler.<sup>106</sup>

Câbirî'ye göre ikinci görüş daha mantıklıdır.<sup>107</sup> O bu görüşe daha yakın olsa da müşriklerin çocuklarına içinde Rahmân isminin bulunduğu adları taktığı da bir gerçektir. Bu durum da müşriklerin Rahmân ismine karşı bir tepkilerinin olmadığını göstermektedir. Asıl mesele müşriklerin Allah'ın isimlerini kabul etmemesi de değildir onların Allah'a ortak koşmalarıdır. Müşriklerin asıl tepkisi Rahmân'a

---

<sup>100</sup> Câbirî, 2008, C. I, 23.

<sup>101</sup> Neml 27/59-64.

<sup>102</sup> İhlas Sûresi.

<sup>103</sup> Câbirî, M. A., *Fehmü'l Kur'ân*, (Çev.: M. Coşkun), Mana Yay., İstanbul, 2017, C. I, s. 99.

<sup>104</sup> Câbirî, 2008, C. I, 23.

<sup>105</sup> Furkan 25/60.

<sup>106</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, (Thk.: A. M. Abdüsselâm), Beyrut, 2001, C. IV, s. 216.

<sup>107</sup> Câbirî, 2017, C. I, 157.

secdeedin ifadesi değil, asıl olan Rahmân'dan başkasına secde etmeyin manasından dolaydır. Burada gösterilen tepkinin sebebi, sadece isim tartışması değildir bu tepki temelde tevhid-şirk tartışmasıdır.<sup>108</sup>

Câbirî, yirmi yedi sûreyi tefsir ederek Allah, Rab, Rahmân isimleriyle bir bölüm açmıştır.<sup>109</sup> Kur'ân-ı Kerim'in ortaya koyduğu tevhid inancını bu üç isim çerçevesinde ele alarak, müşriklerin de bu duruma karşı tepkilerini ortaya koymuştur. Câbirî'ye göre "Rab" ismi ilk dönemlerde kullanımına bakıldığında Hz. Peygamber'e hitaben kullanılmıştır. Ona göre bu kullanım Hz. Peygamber'e yüce Allah tarafından senin terbiye edicini, eğiticini, yönlendiricini benim anlamını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'e hitaben "Senin Rabbin" şeklindeki ifade Hz. Peygamberin Allah tarafından korunması, gözetilmesi, rabbanî bir terbiye içerisinde vahiy alması gibi durumları bize işaret etmektedir.<sup>110</sup>

Câbirî "Rab" kelimesinin yüce Allah'ın zatıyla ilgili olmadığını, bu kelimenin Allah'ın fiillerini yansıtan bir isim olduğunu belirtir. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'de Rab kelimesinin ilahî inâyet, riâyet, nimet, uyarı ve ikaz anlamlarında kullanıldığını da belirtmiştir.<sup>111</sup> Rab kelimesiyle ilgili görüşlerini ortaya koyan Câbirî, Allah ve Rahmân ismi hakkında düşüncelerini belirtmiştir. Allah kelimesinin Arap dilindeki karşılığı hakkında bilgiler vermiştir. Bu meselede dil bilimcilerin görüşlerine atıflarda bulunmuştur. Aynı zamanda Musevilerin kullanmış olduğu Rab, Yahova, Elohim isimlerini Arap dilindeki kullanılan isimlerle kıyaslamıştır. Değindiği bir başka isim de Rahmân ismidir, bu mesele içinde Rahmân ve Rahim isimlerinin aralarındaki farklılıklara da değinir.<sup>112</sup>

Câbirî'ye göre Rahmân ismi Allah'ın zatına ait bir isimdir. Rahim ismi ise onun fiillerine aittir. İki isimde mübalağa kipinde türemiş olmakla birlikte vezin bakımından farklıdır. Rahmân ismi Fa'lan veznindedir, bu da isme doluluk ve baskınlık anlamı vermektedir. Bu vezinle türeyen bir isimle nitelendirilen kişi nitelenen özellikle bürünmüş, o özellikle dolmuş demektir. Rahim ismi ise vezni itibarıyla çokluk ve tekrarlama anlamı içerir. Bağışlamanın, merhametin ve ikramın

---

<sup>108</sup> Câbirî, 2017, C. II, 336.

<sup>109</sup> Câbirî, 2017, C. I, 145-161.

<sup>110</sup> Câbirî, 2017, C. I, 147.

<sup>111</sup> Câbirî, 2017, C. I, 153.

<sup>112</sup> Câbirî, 2017, C. I, 153-156.

çokluğunu ve sürekliliğini gösterir. Bu durumda fiil özelliğini ortaya koymaktadır.<sup>113</sup>

Câbirî genel olarak Allah, Rab, Rahmân isimlerinin Allah'ın lütfu keremine, ihsânına, nimetlerine yani kullarına olan iyiliğine işaret ettiğini belirtir. Davetin ilk döneminde bu isimlerin yoğun kullanımını muhatapların Hz. Peygamberin getirdiklerine iman etmeleri ve tevhidi benimsemeleri için bir davet anlamı taşıdığını söyler. Câbirî'ye göre muhatapların bu merhametli, kucaklayıcı, yumuşak çağrıyla reddetmeleri daha sonraki süreçte Allah'ın kuvvetli, izzetli, muntakim gibi vasıfların kullanılmasına sebebiyet vermiştir. O bu konuda şu şekilde açıklama yapmaktadır:

*“İşte tam bu noktada Rahmet sıfatının yerini başka sıfatlar alır: yakalama, kuvvet ve intikam. Nitekim bundan sonraki aşamada, buraya kadar çokça tekrarlanan “Seven Rab”, “Bağışlayan Rab”, “Rahmet sahibi Rab” gibi ifadelerin yerine “Güçlü ve izzetli”, “Azabı şiddetli”, “İntikam sahibi”, “Her şeye hâkim”, “Sınırsız güç sahibi” gibi ifadeler tekrarlanmaya başlayacaktır. İşte Muhammedî davetin bir sonraki aşamasında ilahî hitâba hâkim olacak kavramlar bunlardır, çünkü bu aşama müşriklere ret aşamasıdır. Onların alaylarına ve inkârlarına cevap verme, uyarı ve müjde, korkutma ve teşvik üslubunun kullanılacağı bir aşamadır.”<sup>114</sup>*

### 1.1.1. Hidâyet-Dalâlet

Kur'ân'ı Kerîm'de hidâyet ve dalâlet konusu birçok âyette geçmektedir.<sup>115</sup> Bu mesele kelâm âlimleri tarafından da tartışılan konular arasındadır. Kader, insanın fiilerindeki iradesi, fiillerin Allah tarafından yaratılması gibi birçok konu bu tartışmaların içerisinde yer almıştır. Tartışma konusu olan bu meselelerin ortak tarafı hepsinin aynı temel içerisinde yoğunlaşmış olmasıdır. Konuyla ilgili birçok kelâmcı farklı görüşleri benimsemiş ve ortaya çıkan bu görüşler de birçok taraftar

<sup>113</sup> Câbirî, 2017, C. I, 159.

<sup>114</sup> Câbirî, 2017, C. I, 161.

<sup>115</sup> “Bir kısmına hidâyet verdi, bir kısmına da sapıklık hak oldu. (Çünkü) onlar, Allah'ı bırakıp Şeytanları dost edindiler ve doğru yolda olduklarını sanıyorlar.” (A'râf 30), “Bunlar, hidâyeti sapıklıkla; mağfireti azapla değiştirenlerdir. Ateşe karşı ne kadar da sabırlılar dayanıklılar!” (Bakara 175), “Allah kimi saptırır mı onu hidâyet edecek kimse yoktur. Onları azgınlıkları içinde bocalar bir hâlde bırakır.” (A'râf 186), “Kâfirler der ki: “Ona Rabbinden bir âyet/mucize indirilmesi gerekmez miydi?”, “De ki: Allah dilediğini saptırır, kendisine yönelenleri de hidâyet eder.” (Ra'd 27), “Onların hidâyet bulmasını çok istesen de, Allah saptırdığını hidâyet etmez. Onların yardımcıları da yoktur.” (Nahl 37).

tarafından benimsenmiş, kimi zaman da sert bir şekilde savunulmuştur. Tarafların delil olarak kullandıkları âyetler aynı olsada farklılığın ortaya çıkma sebebi âyetlerin farklı şekilde yorumlanmasıdır. Bu âyetlerin yorumlanmasında kelâm âlimleri arasında farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Kaderiyye olarak ortaya çıkan daha sonra Mu‘tezile’nin savunduğu kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşü bunlardan biridir. Bu görüşe göre; insanın fiileri Allah tarafından yaratılmamıştır, aynı zamanda hidâyet ve dalâlet’in Allah tarafından yaratıldığı iddiaları da reddedilmektedir. Hidâyete ya da dalâlete yönelen insanın kendisidir.<sup>116</sup> Ehl-i Sünnet kelimcilerinin genelinin görüşüdür. Bu görüşe göre hidâyete ve dalâlet Allah’ın elindedir, dilediğini hidâyete erdirir dilediğini de saptırır. Dilediğine nimet verir, dilediğini aziz kılar.<sup>117</sup>

Sıffin savaşından sonra ortaya çıkan tartışmalar sonucunda Cebriyye ve Kaderiyye tarafından cebr ve ihtiyar konusunda daha önce ortaya çıkmamış düşünceler tezahür etmiştir. Ortaya çıkan bu tartışmalardan sonra şöyle bir soru ortaya çıkmıştır: Hilafeti ele geçiren Muaviye ve çevresindekiler baskı ve zorbalığa dayalı yönetiminin sorumluluğunu taşıyorlar mı? Ya da Muaviye’nin söylediği gibi bütün bu olanlar kader ve kazanın bir gereği midir? Eğer birinci sorunun cevabı Muaviye’nin bu baskı ve zorlamanın sorumluluğunu taşıyor şeklinde olacaksa bu durum ona karşı bir ayaklanmayla ve onun küfürle itham edilmesiyle sonuçlanacaktır. Muaviye’nin bu konudaki tavrını anlamak için onun askerlerine yaptığı konuşmadaki sözlerine bakmak gerekecektir: “Allah’ın takdiri bizleri bu topraklara getirdi, bizimle Iraklıları karşılaştırdı. Hepimiz Allah’ın nazarı altındayız. Yüce Allah şöyle buyurmuştur; *Allah dileseydi onlar savaşmazdı, ama Allah dilediğini yapar.*”<sup>118</sup> onun bu konuşmasından anlaşıldığı üzere cebrî bir anlayış üzere olduğu aşikârdır. Aynı şekilde oğlu Yezid’i veliaht olarak tayin etmesini de kadere bağlamıştır.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Abdulcebbâr, *Kâdî, Muteşâbihu’l-Kur’ân*, (Thk.: A. M. Zarzur), Dâru’t-Turâs, Kahire, 1969. s. 96.

<sup>117</sup> Eş’arî, *Usûlu Ehli’s-Sunne ve’l-Cemâa (Risâletu Ehli’s-Sağr)*, (Thk.: M. S. el-Celyend), Kulliyetu Dâri’l-‘Ulûm, Kahire, 1987, s. 77.

<sup>118</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu’s-sikât, Haydarabad-Dekkan*, 1978, C. II, s. 289-290.

<sup>119</sup> İbn Kuteybe, *Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, el-İmâme ve’s-siyâse*, (nşr.: M. M. er-Râfî), Mısır, 1904, s. 288.

Câbirî'ye göre bu askerî siyasî fitne, savaşın ardından çıkan ve İslâm'a zarar veren bir fitneyse, fikrî olarak ortaya çıkan fitne de kader meselesidir. Bu fitne İslâm âlemini ikiye bölmüş ve bu bölünme günümüze kadar devam eden bir mesele olmuştur. İnsanın fiillerinin sorumluluğunu kendisine yükleyenler Kur'ân'daki *"kim zerre kadar hayır işlerse karşılığını görür, kim de zerre kadar şer işlerse karşılığını görür"*<sup>120</sup> ve *"Kimse kimsenin yükünü yüklenmez, insan için sadece yaptığının karşılığı vardır ve yaptığının karşılığını görecektir, cezasını alacaktır."*<sup>121</sup> gibi insanın iradesine vurgu yapan âyetleri delil olarak kullanmışlardır. İnsanın fiillerinin kendi ihtiyarı olmadığını düşünenler de *"Allah kime hidâyet ederse o mühtedîdir, kimi de saptırırsa onlar perişandırlar."*<sup>122</sup> ve *"Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola koyar."*<sup>123</sup> gibi Allah'ın iradesine vurgu yapan âyetleri ortaya koymuşlardır.

Câbirî kelâmî meselelerde klasik kelamcılarının görüşlerinin dışına çıkmasa da hidâyet-dalâlet konusunda insanın iradesine dikkat çekmiştir. Ona göre hidâyet ve dalâlet ilk dönemlerde olduğu gibi günümüzde de büyük tartışma konusu olan, aynı zamanda Müslümanları kadercî ya da cebrî olarak ikiye ayıran kelâmî bir meseledir. Câbirî konuyla ilgili âyetlerin Mekkeli müşriklere hitap için indirildiğini, bu dönemde de bu konu hakkında herhangi bir kelâmî problemin oluşmadığını belirtmektedir. Ona göre bu âyetler değişik zamanlarda, dönemin şartlarına göre inzâl edilmiştir. Bu yüzden âyetler arasında mantıksal bir tutarsızlık söz konusu değildir. Örneğin âyetde *"Müşrikler diyeceklerdir ki Allah dileseydi biz şirk koşmaz ve hiçbir şeyi haram kılmazdık."*<sup>124</sup> ifadesi geçmektedir. Kur'ân müşriklere cevaben *"Elinizde bir ilim mi var da onu söylüyorsunuz, yoksa sadece zanna uyup sırf yalan mı söylüyorsunuz."*<sup>125</sup> şeklinde karşılık vermiştir. Böylece Allah'ın onlar için dalâleti istemesinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum En'am sûresinin 106-107. âyetlerinde geçen *"Sana rabbinden vahyedilene uy! Ondan başka ilah yoktur ve müşriklerden yüz çevir. Allah dileseydi şirk koşamazlardı, ama biz seni onların başına bekçi kılmadık, onlardan sorumlu değilsin"* ilahi beyanda *"Allah dileseydi şirk koşamazlardı"* ifadesi bu durumla çelişmektedir. Âyete göre Allah

---

<sup>120</sup> Zilzal 90/7-8.

<sup>121</sup> Necm 53/ 38-41.

<sup>122</sup> A'raf 7/178.

<sup>123</sup> En'am 6/39.

<sup>124</sup> En'am 6/148.

<sup>125</sup> En'am 6/148.

dileseydi şirk koşmazlardı ifadesi müşriklerin Allah'ın dilemesiyle şirk koştuklarını, Allah'ın onları müşrik olmaya terk ettiğini anlamı çıkmaktadır.<sup>126</sup>

Câbirî bu âyette geçen “Allah dileseydi şirk koşmazlardı.” ifadesi Hz. Peygamber'in tebliğini inkâr eden, onu mecnun ve benzeri ithamlarla aşağılayan müşriklerin, geçmiş toplumların inkârlarından dolayı uğradıkları azaba uğrayacak olmalarına, Hz. Peygamberin bu konuda müteessir olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Câbirî'ye göre bu âyet Hz. Peygamber'e moral vermek üzere inzâl edilmiştir. Câbirî'nin bu âyetten çıkarımları, Hz. Peygamber'e tebliğini kabul etmeyenler için kendisini üzmemesi, şirk batağına düşenlerin ısrarcı tutumu karşısında endişelenmemesi, onun asli görevinin onlara tebliğde bulunmak olduğu ve zorlama gibi bir durumunun olmadığı şeklindedir.<sup>127</sup>

Câbirî'ye göre ilahî fiiller ve insanın fiilleri ile ilgili âyetlerin temel vurgusu, insanın dünya hayatında bir imtihan içinde olduğunu farketmesi ve aynı zamanda kendisine yüklenen sorumluluktan kaçmaması gerektiğinin bilincine varmasıdır. Aynı zamanda müşriklerin putlara tapma sebebini “*Atalarımızı bir din üzere bulduk ve onların izinden gidiyoruz*”<sup>128</sup> ilahi beyanından anlaşıldığı gibi kendilerine ait bir sorumluluğu üstlenmemişler ve suçu atalarına yüklemişlerdir. Öyle görülüyor ki müşriklerin âhireti reddetmesi de onların sorumluluktan kaçmalarının sebebidir. Kur'ân onlara sorumluluklarını hatırlatsa da müşrik zihniyet “*Madem doğru söylüyorsunuz, o halde atalarımızı diriltin bakalım!*”<sup>129</sup> diyerek kendilerince konuyu saptırmaya çabalamışlardır. Kur'ân-ı Kerim'in bu konudaki âyetlerine baktığımızda âyetlerin müşriklerin takındığı tavırlara binâen gönderildiği anlaşılmaktadır.

Câbirî her görüşünde olduğu gibi bu konuda da konunun tarihsel çerçevesini bizlere bu şekilde sunmaktadır. Ona göre bu mesele hiçbir zaman kökünden halledilebilecek bir mesele değildir. Çünkü insanın kendi seçimleri ile olan fiilleri olduğu gibi bunun yanında şans, tabiat kanunları ya da başka şeylere nispet edilen fiillerde mevcuttur. Ona göre İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin de vurguladığı üzere sorumluluğu kadere yüklemek sorumluluktan kaçmak, kötülükler için bir mazeret olacaktır. İbn Teymiyye'ye göre;

---

<sup>126</sup> Câbirî, 2017, C. II, 202.

<sup>127</sup> Câbirî, 2017, C. II, 202.

<sup>128</sup> Zuhuruf 43/23.

<sup>129</sup> Casiye 45/25.

*“Kaza ve kader insanoğlu için bir bahane teşkil etmez, aksine bu bir iman konusudur. Dolayısıyla kadere iman edilir ve bu husus başka şeylerin mazereti olarak kullanılmaz. Kaderî bir başka hususta mazeret olarak kullanan kimse hem çelişkiye düşer, hem de dînî ve akli ifsât olur. Zira kader herhangi bir konuda mazeret olarak kullanıldığı zaman, artık kimsenin yaptığı şeylerden dolayı cezalandırılması diye bir şeyin olmaması gerekir. Bu durumda da, kaderi mazeret olarak kullanan kimse; malı, ırzı, saygınlığı veya canı ile ilgili bir haksızlığa uğradığı zaman, kendisine zulmeden kişiye karşı başkalarından yardım istememeli, zâlîme kızmamalı, onu kınamamalıdır. Oysa bu, hem tabii olarak imkân dışıdır, kimsenin yapabileceği bir şey değildir, hem de dinen haramdır. Kader herhangi bir konuda mazeret olarak kullanılacak olursa, o zaman şeytan, Firavun, Ad kavmi, Semûd kavmi ve diğer kâfir kavimleri kınamak veya cezalandırmak söz konusu olmaz, Kâfirlere karşı cihat etmek, hırsızın elini kesmek, zina edeni celde veya recm ile cezalandırmak ve diğer had cezalarını uygulamak, katile kısas yapmak veya herhangi bir şekilde suç işleyene ceza vermek mümkün olmaz. Kaderi mazeret olarak kullanmak insan fitratı ve akli gereğince bâtil olduğu için hiçbir toplum böyle bir şeye girişmemiştir. Akli başında hiç kimse bu görüşü savunmamıştır. Bu görüşde dünyevî veya uhrevî hiçbir maslahat da yoktur.”<sup>130</sup>*

Câbirî’ye göre hidâyet-dalâlet meselesi nihâyetinde insan fiillerinin yaratılması meselesine çıkacaktır. Bu da cebr-ihdiyâr meselesinin farklı bir söylemidir.<sup>131</sup> Sonuç olarak Câbirî bu meselede yapılan tartışmaları tefsirinde işlemiş, İbn Teymiyye’nin ifadeleriyle de kader meselesini teorik bir düzlemde tartışmıştır. Ona göre bu mesele siyasî-sosyal alanda tartışılabilir bir mesele değildir.

### **1.1.2. Ru’yetullah**

Yüce Allah’ın dünyada ve âhirette görülebileceğiyle ilgili olan ru’yetullah meselesi, hicrî ikinci yüzyıldan itibaren kelâm âlimleri tarafından tartışılan en önemli meseleler arasında yer almıştır.

Kıyâme sûresinde geçen “*O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır*”<sup>132</sup> mealindeki âyet, Ehl-i Sünnet itikadına göre, Allah’ın âhirette mü’minler tarafından

<sup>130</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuatu’r-resâil ve’l-mesâil*, Beyrut, 1992, C. I, s. 102-103.

<sup>131</sup> Câbirî. 2017, C. II, 220.

<sup>132</sup> Kıyâme 75/22.

görüleceğine delildir, dolayısıyla da ru'yetullah aklen caiz naklen de vaciptir.<sup>133</sup> Mâtürîdî kelâm ekolünün imamı Mâtürîdî, kıyamet günü Allah'ın görüleceğini mümkün görmüştür.<sup>134</sup>

Ru'yetullah meselesi, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında tartışmaya sebep olmuş bir meseledir. Mu'tezile'nin tevhid ilkesine göre Allah'ın herhangi bir sığfata sahip olması düşüncesini reddetmektedir. Mu'tezile tevhid ilkesi gereği Allah'ın zatına ait olan bir sıfatı kabul etmemektedir. Onlara göre tüm sıfatları kabul etmek bu sıfatların ezelden beri varlığını kabul etmek anlamına gelir. Bu sıfatları Allah'ın sonradan edindiğini düşünmek de, yüce Allah'ın zaman içerisinde değişime uğradığı anlamına gelecektir. Bu sıfatların ezelden beri Allah'da var olduğunu düşünmek de, ezeli olan yaratıcının yanında, kadim olan varlıkların ortada olduğu anlamı çıkaracaktır, bu da insanı şirke götüren bir durum olacaktır. Bu sebeple Mu'tezile âlimleri Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı düşünölemeyeceğini, zatında cisim özelliği taşımadığını, bu sebeple de insan gözüyle idrak edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>135</sup> Allah'ın görölebileceğini dile getiren kişinin tevhide aykırı bir tavır sergilemiş olacaklarını da belirtmişlerdir.<sup>136</sup> Nitekim Mu'tezeli âlimlerden Ebû'l-Huzeyl'e göre, ru'yetullah Allah'ı kalben bilmektir.<sup>137</sup>

Câbirî bu meseleyi tefsirinde Râzî'den nakiller yaparak açıklamaya çalışmıştır. Râzî Ru'yetullah meselesinde “*O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır.*”<sup>138</sup> âyetinin Ehl-i Sünnet tarafında Allah'ın göröleceğinin delili olarak kullanıldığını belirtir. Mu'tezile âlimleri için, onların bir kısmı bu âyete dilsel, bir kısmının da yoruma dayalı delillerle itiraz da bulduklarını söyler. Mu'tezilenin bu âyete dilsel bakışını şu şekilde ifade eder: Bakmak fiili ‘ilâ’ harfi ceri ile kullanıldığında bakmak için gözünü çevirmek anlamına gelir. Gözün bir şeye yönelmesiyle görmesi arasında fark vardır. Kur’ân-ı Kerîm de bu konu hakkın da şöyle örnekler vardır; “*Onların sana baktığını görürsün, oysa onlar görmezler.*”<sup>139</sup> âyeti bakmak ve görmenin farklı şeyler olduğunu ortaya koymaktadır. Dilde

<sup>133</sup> Sâbûnî, N., *Mâtürîdiyye Akâidi*, (Çev.; B. Topaloğlu), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, Ankara, 2015, s. 97.

<sup>134</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Thk.: B. Topaloğlu, M. Aruçi), İsam Yay., Ankara, 2003, s. 160.

<sup>135</sup> Abdulcebbâr, K., *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Thk.: H. Muhammed Nebha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C. IV, Beyrut, 2012. s. 140.

<sup>136</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut, 1987, s. 229.

<sup>137</sup> Abdulcebbâr, Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk.: A. b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2012. s. 176.

<sup>138</sup> Kıyâme 75/22.

<sup>139</sup> A'raf 7/198.

kullanılan kızgın bakmak ya da memnun bakış gibi kullanımlar mevcuttur. Gözün bakışı kızgınlık ya da memnuniyet durumlarına delalet edebilir, fakat görme fiili bu sıfatlarla nitelenemez.<sup>140</sup>

Râzî'ye göre âyet bu şekilde yorumlandığında “*Rablerine bakacaklardır*” âyetinin anlamı onların sadece rablerine bakacağına işaret eder. Râzî bu duruma “*Hiçbir korku ve hüznü taşımayacaklar.*”<sup>141</sup> âyetini delil getirerek kıyamet günü mü'minlerin sayısız şeylere bakacağını belirtmektedir. Başka bir âyette geçen “*Allah o gün onlara bakmaz.*”<sup>142</sup> ifadesi Mu‘tezile âlimleri tarafından bakmanın ve görmenin farklı şeyler olduğunu belirtmek için delil gösterilmiştir. Sonuç olarak Mu‘tezile âlimleri, dil açısından “bakmak” fiilini “görmek” anlamında değerlendirmemişlerdir.<sup>143</sup>

Mu‘tezile'nin yoruma dayalı delili ise bakmanın beklemek yani kulların rablerinden mükâfatlarını beklemesi şeklindedir. “*Eğer zor durumdaysa kolaylığa çıkıncaya kadar beklemek lazımdır.*”<sup>144</sup> âyetindeki beklemek fiili “nazar” bakmak ile ifade edilmiştir. Mu‘tezile bu âyetteki nazar fiilinin kullanımıyla söz konusu âyetteki kullanımın aynı olduğu düşüncesindedir. Âyete getirilen bir başka yorum ise kulların sadece ve sadece Allah'a bakmak isteyecekleridir.<sup>145</sup>

Râzî'nin ise Mu‘tezilenin bu delillerine karşı cevabı şu şekildedir: Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi Kur'ân-ı Kerimde “*Sana bakayım.*”<sup>146</sup> şeklinde geçmektedir. Bakmak gözü bir tarafa çevirmek olsaydı bu âyette bakmak fiilini bir iradeye bağlı fiil olarak göremezdik. Bakmak fiilinin bir iradeden sonra gerçekleştiği aşikârdır. Âyette geçen bakmak sözcüğünü beklemek olarak yorumlamak da yanlıştır, çünkü bakmak görmeye sebep olur beklemeye değil. Kur'ân'da bakmak kelimesi beklemek anlamında da kullanılmıştır fakat bunların hiçbirinde “ilâ” edatıyla kullanım söz konusu değildir. Râzî'ye göre “ilâ” edatıyla kullanılan “nazar” kelimesi sadece görmeyi ya da görmeye sebep olacak fiili ortaya çıkarır. Bu sebeple nazar kelimesini beklemek olarak yorumlamak anlamsızdır.

---

<sup>140</sup> İbn Ebi Hatim 'Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razi, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim Musneden 'an Rasulillahi (sas) ve 's-Sahabeti ve 't-Tabiin*, C. I-X, (Thk.: E. M. Tayyib), Riyad, 1997, C. VI, 1994, s. 128-129.

<sup>141</sup> Yûnus 10/62.

<sup>142</sup> Âl-İmran 3/77.

<sup>143</sup> Câbirî, 2017, C. I, 176.

<sup>144</sup> Bakara 2/280.

<sup>145</sup> Câbirî, 2017, C. I, 176.

<sup>146</sup> Araf 7/143.

Âyeti “Rablerinin sevabına bakarlar.” şeklinde yorumlamakta âyeti zâhir anlamının dışına çıkarmak olacaktır.<sup>147</sup>

Câbirî’ye göre bu tartışmanın ortaya çıkma sebebi âyeti bütün olarak görmemekten kaynaklanmaktadır. Ona göre “*O gün kimi yüzler parlak olacak, Rablerine bakacaklardır.*” ifadesi bağımsız anlaşılabilir. Devamında gelen “*Kimi yüzler de asıktır, korkudan şekli değişmiştir. Kendisine bel kıran azabın uğrayacağını anlamıştır.*” ifadesi ile bağlantılıdır. Câbirî bu âyette karşılaştırma olduğunu ve her kelimenin karşıtıyla anlaşılabilirliğini belirtir. Râzî’nin kıyamet günü Allah’ın görüleceği konusunda ileri sürdüğü “*Oysa o gün bir kısım yüzler Rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.*” âyetini bütüncül bir bağlamda değerlendirmenin gereğini belirtmiştir. Aynı zamanda Mu‘tezile âlimlerinin “Rablerine bakacaklar” cümlesindeki “ilâ” edatını nimet anlamına gelen “alâ” şeklinde okumuşlardır. Ancak o dönemde Arap yazısında noktalama bulunmayışı ve kıraat farklılıkları dikkate alındığında bile ilâ edatının “alâ” şeklinde okunmasının geçerli bir gerekçesi yoktur.<sup>148</sup>

### 1.1.3. Halku'l Kur'ân

Câbirî Allah’ın kelâmının yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğu meselesinin sadece itikâdî bir tarafının olmadığını, aynı zamanda siyasî bir tarafının da olduğunu ileri sürmüştür. Abbasî döneminin ilk zamanlarında kelâm âlimleri arasında bu konu hakkında değişik görüşler ortaya atılmış ve ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim Şehristânî de kelâm âlimlerinin birbirleriyle en çetin mücadeleyi verdikleri mesele olarak kelâmullahı göstermiştir.<sup>149</sup>

Allah’ın mütekellim olduğu birçok âyette yer alır. Mesela “*Allah Musa ile gerçekten konuştu*”<sup>150</sup> âyetinde konuşma ifadesi fiilin mastarı ile pekiştirilmiş olması, genel kabule göre bu ifadenin mecaz kullanılma ihtimalini ortadan kaldırmıştır.<sup>151</sup> Razî’ye göre mütekellim lafzının Allah için kullanılmasında

<sup>147</sup> Câbirî, 2017, C. I, 176.

<sup>148</sup> Câbirî, 2017, C. I, 177-178.

<sup>149</sup>Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: M. Seyyid Keylânî), Kahire, C. I-III, 1967.

<sup>150</sup> Nisâ 4/164.

<sup>151</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 40, vr. 172.

Müslümanlar ittifak etmişlerdir; fakat bu ittifakın sadece lafzî kısımda olduğunu mânâ kısmında ihtilafa düşüldüğünü belirtmiştir.<sup>152</sup>

Mu‘tezile âlimleri halku’l Kur’ân meselesinde bütün düşüncelerini tevhid ilkesi üzerinden inşâ etmişlerdir. Allah’ın her hangi bir yönden ortaklığına sebebiyet verecek her şeyi reddetmişlerdir. Mu‘tezile âlimleri tevhid ilkesinin zarar görmemesi için Allah’ın sıfatlarını ilahî zatın aynısı olarak görmüşlerdir. Kelâm sıfatı da bu sıfatlar arasındadır. Kur’ân da, Allah’ın kelâmı olduğu için onu ezeli değil yaratılmış kabul ederler. Aksi takdirde Allah’la beraber başka bir ezeli varlık daha düşünülmüş olur bu da tevhid inancına aykırı düşecektir.<sup>153</sup> Mu‘tezile ilâhi kelâmın bizim kelâmımıza benzeyip benzemediği noktasından hareket etmektedir. Mu‘tezile’ye göre ilahi kelâm ya bizim kelâmımıza benzer ya da benzemez. Allah’ın kelâmı bizim kelâmımıza benzerse, kelâmın kadim olması câiz olmaz. Çünkü benzer iki şeyin kıdem ve hudusta birbirinden ayrılmaları câiz değildir. Bizim kelâmımızdan farklı olması durumunda da, mânâlara aykırı başka mânâlarında olması câiz olurdu bu ise muhaldir. Mu‘tezile kelâm sıfatını fiili sıfat olarak kabul etmiş, Allah’ın mütekellim olmasını da kelime sesleri yaratması şeklinde savunmuşlardır.<sup>154</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerinin birçoğu Mu‘tezile’nin bu düşüncesine tamamen ters bir tavır sergilemişlerdir. Allah’ı bir beşer gibi düşünen aşırıya giden Müşebbihe fırkası da bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet’in selefi tarafı bu aşırı tecsim ve teşbihi reddetmiştir. Buna göre kelâmın içerdiği anlam kısmı için kelâm-ı nefsi, harf ve sestem oluşan kısma da kelâm-ı lafzî denilmiştir. Bu ayırmadan sonra kelâm-ı nefsinin yaratılmadığı harf ve sestem oluşan kelâm-ı lafzînin yaratılmış olduğu söylenmiştir. Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’de konuyla ilgili Kur’ân-ı Kerîm için, Cebrail’in Hz. Peygamber’e aktardığı lafızların ezeli kelâma delâlet ettiklerini ve yaratılmış olduklarını, bu lafızların delâlet ettiği mananın ise ezeli ve yaratılmamış olduğunu söylemiştir.<sup>155</sup>

Câbirî ortaya atılan fikirlerin farklı olmasını ve yapılan tartışmaların sebebi Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745-746) gibi isimlerin eserlerinin elimize ulaşmadığı için onların görüşlerini kendilerinden uzun süre

<sup>152</sup> Razî, F., *Halku’l-Kur’ân Beyne’l-Mu‘tezile ve Ehli’s-Sünne*, (Thk.: A. Hicâzî Elekka), I. Baskı, Daru’l-Ceyl, Beyrut, 1992, s. 58.

<sup>153</sup> Câbirî, 2017, C. I, 176.

<sup>154</sup> Abdulcabbar, Kâdî, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, (Çev.: İ. Çelebi), I. Baskı, TYEK Yay., İstanbul, 2013, s. 65-66.

<sup>155</sup> Eş‘arî, *el-İbâne’an Usûli’d-Diyâne*, Mecline, 1410, s. 56. ; Câbirî, 2017, C. II, s. 161.

sonra gelen kelamcılarının kitaplarında görmemize bağlar. Bu kaynaklardan öğrendiğimize göre Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen ilk kişi Ca'd b. Dirhem'dir.<sup>156</sup> O Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edinmediğini, Hz. Mûsa ile konuşmadığı gibi iddialarda bulunmuştur. Siyasî sebeplerden dolayı yakalanıp öldürülmüş olan böyle bir şahsiyetin söylemlerini sadece itikâdi bir mesele olarak düşünülmesi mümkün olmayacaktır. Câbirî'ye göre Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmaların sebeplerinin, o günkü siyasî koşullarda değerlendirildiğinde, Emevîlerin cebr teorisinde dayanakları olan ilim sıfatının reddedilmesidir.<sup>157</sup>

## 1.2. Nübüvvet

İslam düşünce tarihi nübüvvet meselesi hakkında ciddi müktesebata sahiptir. Nübüvvet meselesi İslam düşünürleri arasında tartışma konusu olmuş, bu tartışmanın ana sebebi de nübüvvetin hükmü açısından görüşlerin tek bir noktada buluşmamış olmasıdır. Bu meselede bir kısım İslam düşünürü nübüvvetin vacip olduğunu, bir kısmıda mümkün ve muhâl olduğunu savunmuşlardır.<sup>158</sup>

Ehl-i sünnet kelamcıları, nübüvveti kabul etmeyen gurupların itirirazlarına karşı cevaplar vermeye çalışmışlardır. Nübüvvetin ispatıyla ilgili birçok deliller öne sürmüşlerdir. İrşâd delili bu delillerin en önemlisi olmuştur. Mâtürîdi ve kelâmcıların çoğu bu delilden istifade etmişlerdir.<sup>159</sup> Kelâmcıları nübüvveti aklî imkân yönünde ele alarak gerek yaratıcı gerek insan tarafından nübüvveti engel olacak bir durum olmadığını ifade etmişlerdir. Hatta insanın peygambere ihtiyacında zarurî bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Ehl-i sünnet kelamcıları<sup>160</sup> İslam filozofları<sup>161</sup>, Şia ve Mu'tezile<sup>162</sup> bu konuda fikir birliğinde olmuşlardır. Gazzâlî ise nübüvveti aklî sınırları aşan bir konu olarak değerlendirmiştir. Ona göre nübüvvetin imkânına dair Allah'ın mütekellim olması delildir. Allah'ın bu sıfata sahip olması nefsi kelâmın peygambere bildirilmesini mümkün kılmıştır.<sup>163</sup>

<sup>156</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1986, C. IX, s. 350.

<sup>157</sup> Câbirî, M. A., *el-Müsakkafün fi'l-hadâratî'l-arabiyyeti'l-İslâmîyye mihnetu İbn Hanbel ve nekbetu İbn Rüşd*, Beyrut, 2000, s. 103-106.

<sup>158</sup> Matûrîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, (trc.: Bekir Topaloğlu), İsam yay. Ankara 2005, s. 229-230.

<sup>159</sup> Matûrîdî, 2005, 224-226.

<sup>160</sup> Matûrîdî, 2005, 222-232.

<sup>161</sup> İbn Sina, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, C. II, Birleşik Arap Cumhuriyeti, tsz. s. 441-443.

<sup>162</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, London, 1934, s. 484.

<sup>163</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Emâne, Beyrût, 1969, s. 121.

Nübüvvet, semâvî dinlerin en önemli konuları arasında yer almaktadır. İslâm düşünürlerinin ürettikleri düşünceleri ve ortaya attıkları görüşleri bu konudan bağımsız olduğu düşünülemez. Arap-İslâm aklını merkeze alarak birçok konuda çalışma yapan Câbirî, birçok kez düşüncelerini nübüvvetin üzerine inşâ etmiştir. Câbirî'nin düşüncelerini epistemolojik değerinin anlaşılması için onun nübüvvet konusundaki görüşlerinin anlaşılması önemlidir. Onun nübüvvetle ilgili düşüncelerini ortaya koymak için, resûl ve nebî kavramları, nübüvvetin imkânı ve ispâtı, mucize, ümmîlik konuları hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz.

### 1.2.1. Nübüvvetin İmkânı

Nübüvvetle ilişkin en önemli meselelerden biri, onun akıl, nakil ve tarihi veriler ışığında ispat edilmesidir. Nübüvvetin rasyonel olarak kanıtlanması ve onun teorik olarak mümkün olduğu, varlığı kadar önem arz etmektedir. Bu zamana kadar yapılan en büyük düşünce çatışmaları, Allah'ın zat ve sıfatlarından ziyade, vahiy ve nübüvvet konusunda gerçekleşmiştir. Birçok düşünür ve filozof bu bağlamda aklın vahiyden bağımsız olarak hakikate ulaşacağını öne sürerek bir çeşit yeni anlayışlar üretmişlerdir. Dünyanın birçok yerinde etkin olan deizm de bu anlayışın bir sonucudur.

İslâmî ilimlerde 'Delâilü'n-nübüvve' konusu peygamberliğin alâmetleri ve îcâzın kanıtları adı altında işlenmiştir. Bu başlıklar altında mucizeyi merkeze alarak nübüvvetin ispatı konusunda çalışmalar yapılsa da nübüvveti îcâz odaklı çalışmalarda bulunmaktadır.<sup>164</sup> Gazzâlî ve Fahrettin er-Râzî dışında kelâm ve akâid eserlerinde nübüvvet meselesi mucize konusuyla birlikte işlenmiştir. Yapılan çalışmalar genel olarak nübüvvetle yapılan eleştirilere cevap şeklinde olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de nübüvvetin ispatı konusunda bazı kanıtlamalara yer verilmiştir. Bunlar farklı dönemlerde gönderilen vahiylerin birbirini doğrulaması ve gaybla ilişkili bilgiler vermesi, âyetlerinin benzerini getirmeleri için inanmayanlara meydan okuması, bu meydan okuma karşısında muhatapların çaresiz kalması, vahye muhatap olup da inkârcı olan toplumların helak edilmesi ve arkalarından bıraktıkları bir takım eserlerin kalması, vahyin birey ve toplumları

---

<sup>164</sup> Yavuz, Y. Ş., "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA*, C. IX, tsz., s. 116.

hidâyete erdirmesi gibi deliller Kur'ân'ın verdiği ispatların birer örneği olarak gösterilebilir.<sup>165</sup>

Câbirî nübüvvet için kullanılan 'Delâ'ilü'n-nübüvve' kavramı yerine ez-zâhîretü'l-Kur'âniyye kavramını kullanır. O bu kavramın günümüzde daha geniş bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Câbirî'nin bu kavramı tercih etmesi nübüvveti tarihsel bir olgu olarak gördüğüne işaret etmektedir. Câbirî'nin bu yaklaşımı İbn Rüşd'ün nübüvvetin imkânı meselesindeki yaklaşımına paralellik göstermektedir. Nitekim İbn Rüşd aynı zamanda nübüvvetin teorik kanıtlara ihtiyaç duymadığını onun tarihi bir olgu olduğunu düşünmektedir.<sup>166</sup>

### 1.2.2. Resûl ve Nebî

Resûl kavramı “فعول” vezninden olup “ر-س-ل” kökünden gelmektedir. Sözlük anlamı gönderilen ve elçi anlamlarına gelmektedir. Nebî kavramı ise “فعيل” vezninden olup haber vermek anlamına gelen “ن-ب-أ” ya da konumu ve değeri yüksek anlamındaki “ن-ب-و” kökünden türemiştir. Sözlükte haber veren, konumu yüksek, açık yol anlamlarına gelmektedir.<sup>167</sup> Resûl ve nebî kavramları “Allah ile kullar arasında dünya ve âhîret hayatı için gerekli olanların giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevi” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>168</sup>

Câbirî resûl kelimesini İsfahânî'nin verdiği melek, peygamber, irade ve ihtiyar sahiplerinin gönderilmesi, yağmur ve azap rüzgârı, gibi anlamları ile aktarmaktadır. Bu anlamlara ek olarak herhangi bir ekleme veya eleştiri yapmamıştır.<sup>169</sup>

Resûl ve nebî kelimeleri ile ilgili yapılan tartışmaların başında bu ilk kavramın aynı anlama gelip gelmediği meselesi olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de de bu iki kavram birbirlerine atfedilmiştir.<sup>170</sup> Kur'ân-ı Kerim'de Nûh, İbrahim, İsmail, Mûsa, Hârûn, İsa ve Hz. Muhammed (sav)'i resûl ve nebî şeklinde nitelendirilir,

<sup>165</sup> “Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.” (Yûnus/38).

<sup>166</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akaidi'l-mille, Merkezü dirasâti'l-vehdeti'l'arabiyye*, Beyrut, 1998, s. 179,180; Câbirî, *Medhâl*, s. 144,145.

<sup>167</sup> Fîrûzâbâdî, *Ebü't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, el-Kamûsü'l-muhît, Müessesetü'r-risale*, 2005, s. 53.

<sup>168</sup> İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, Dimaşk, 2009, s. 789.

<sup>169</sup> Câbirî, M. A., *Medhal ilâ'l-Kur'âni'l-Kerîm, Merkezu dirasâti'l-vehdeti'l'arabiyye*, Beyrut, 2006, s. 114.

<sup>170</sup> Hac 22/52.

bunun dışındaki peygamberler nebî veya enbiyâ şeklinde nitelendirmiştir.<sup>171</sup> Hz. Peygamber'e Kur'ân-ı Kerimde tebliğ ile ilgili meselelerde resûl, sahsına olan hitaplarda da nebî ifadesiyle seslenilmiştir.<sup>172</sup> Bu sebeple birçok kelamcı tarafından nebî ve resûl kavramları farklı olarak değerlendirilmiştir. İki kavramın arasında her hangi bir fark olmadığını savunan kelâmcılarda olmuştur, bu konuda öne çıkan Mu'tezilî kelâmcılar olmuştur.<sup>173</sup>

Câbirî'ye göre nebî ve resûl kavramları arasında iki farklı görüş vardır. Birincisi; kendisine nübüvvet görevi verilen bu tecrübeyi kendisi yaşayan ve aktarmakla yükümlü olmayan nebî; ikincisi; yaşamış olduğu nübüvvet tecrübesiyle beraber bunu tebliğ etmekle sorumlu olan hem nebî hem de resûldür.<sup>174</sup> Burada dikkat çeken Câbirî'nin resûl ve nebî kavramları arasındaki farkı ortaya koyarken bu kavramları tebliğ odaklı olarak farkı ortaya koyanların görüşlerini ön plana çıkarmaktadır. Bu da onun iki kavramın aynı anlama işaret etmediğini göstermektedir. Diğer taraftan Câbirî nübüvvet kavramını peygamberlere nispet ederken risâlet kavramını da Allah'a nispet eder. Bu şekilde bir ayırım İslâmî ilimlerin literatüründe olmasa da ona has bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Câbirî'nin bu konuda kullandığı mantığa göre nebî nübüvvet tecrübesini tebliğ etmek gibi bir görev üstlenmeyecekse, nübüvvetin hitabı ve faydası nebînin kendisinden başkasına ulaşmayacaktır. Bu durumda nübüvvetin nebîye nispet edilmesi daha uygundur. Nübüvvette tebliğ etme zorunluluğu söz konusu olursa risâletin Allah'a nispeti daha uygun olacaktır. Risâlet'in Allah'a nispet edilmesi, resûlün risâletinin yüce Allah'la muhatap olanlara yönelik olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır.<sup>175</sup>

Câbirî, Hac suresinin 52. âyetini yorumlarken şunları söyler: “Resûl ve nebî arasındaki farkın tartışma konusu olduğunu belirterek, bu hususta genel kabul gören görüşe göre resul: Hz. Cebrail aracılığıyla insanlara açık bir şekilde gönderilen kişidir. Nebi; Cebrail'in vasıtası olmadan ilham ve rüya yoluyla peygamber olandır. Dolayısıyla her resûl nebidir ama her nebî resûl değildir.” Burada Câbirî'nin

<sup>171</sup> Yavuz, Y. Ş., “Nübüvvet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, Mad.: XXXIV, s. 257.

<sup>172</sup> Maide, 5/19, 92, 41,65; Ahzab, 33/28, 30, 32, 38, 50, 53, ; Nisa, 4/42, 59, 64; Cuma, 62/2; Teğâbun, 64/12; Talak, 65/11; Tahrîm, 66/1, 3.

<sup>173</sup> Abdülcabbar, K., *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, (Thk.: A. Osman), Mektebetu Vehbe, Kahire, 2006, s. 567-568.

<sup>174</sup> Câbirî, 2006, 27-115.

<sup>175</sup> Câbirî, 2006, 115.

aktarmaya çalıştığı, ayırmadan ziyâde irsâl'in şekli ayrımıdır. O bu ayrımı aktarırken böyle bir ayrımı kendisi kabul etmemektedir. Çünkü ; “Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, Şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, Şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>176</sup> âyetinde geçen “Hiçbir resûl ve nebî göndermedik” ifadesi nebî ve resûl'ün gönderiliş farkının olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>177</sup> Câbirî'nin yapmış olduğu bu ayrım yaygın olarak bilinen bir ayrım değildir. Genel kabul gören ayrım şeriat ve kitap odaklıdır. Yeni kitap ve şeriat getiren ve onu tebliğ etmekle görevli olan resûl, kendine kitap gönderilmeyen peygamberler de nebî olarak kabul edilmiştir.<sup>178</sup>

Belirtilen hususlara göre Câbirî'nin nebî ve resûl kavramlarının arasında fark olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. O hangi açılardan farklılık olduğu hususunda belirleyici bir yaklaşımda bulunmamakla beraber bu zamana kadar yapılan yorumlara değinmiştir. Ancak onun tebliğ odaklı bir ayrımı benimsediği de söylenilebilir.<sup>179</sup>

### 1.2.3. Mucize

Mucize, sözcük anlamı bir şeye güç yetirememek anlamındaki “ac” kökünden türemiş; aciz kalmak, güçsüz bırakmak, Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak anlamlarında Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette geçmektedir. Terim olarak ise peygamberliği doğrulamak için muhataplara sunulan olağanüstü bir durumun ortaya konulmasıdır.<sup>180</sup> Kur'ân-ı Kerimde mucize kavramı âyet<sup>181</sup>, beyyine<sup>182</sup>, burhân, sultan, hak ve furkân kavramlarıyla ifade edilmektedir.<sup>183</sup> Kelâm âlimlerinin mucize kavramını tanımlamasında farklılıklar bulunmaktadır. Mâtürîdî mucize kavramını peygamber eliyle ortaya çıkan, benzerini öğrenme yoluyla ortaya çıkarmanın mümkün olmaması olarak tanımlamıştır.<sup>184</sup>

<sup>176</sup> Hac 22/52.

<sup>177</sup> Câbirî, M. A., *Fehmül-Kur'âni'l-Kerîm, Merkezü'd-dirâsâti'l-vehdeti'larabiyye*, C. II, tsz., s. 378.

<sup>178</sup> Bağdâdî, A., *Usûlu'd-dîn*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002, s. 173.

<sup>179</sup> Câbirî, 2006, 114-115.

<sup>180</sup> Bağdâdî, 2002, s. 193.

<sup>181</sup> “Hakikat ben size Rabbinizden bir âyet getirdim.”, (Âl-i İmran/3).

<sup>182</sup> el-Araf 7/73; Hud 11/53; Taha 20/133; el-İsra 17/101; el-Kasas 28/32,36.

<sup>183</sup> Bulut, H. İ., “Mûcize”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, Mad.: XXX, s. 350.

<sup>184</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr.: B. Topaloğlu, M. Aruçi), İsam Yay., Ankara, 2005, s. 289-290.

Mu'tezilî kelâmcılardan Kâdî Abdulcebbar'a göre mucize peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu kanıtlamak için, insanların benzerine güç yetiremedikleri olağanüstü hadiselerdir.<sup>185</sup> Neseî de mucizenin meydan okumayla birlikte, ortaya çıkan olağan üstü durumlar olmasına dikkat çekmiştir.<sup>186</sup>

Câbirî nübüvvetin imkânı meselesinde ruhsal deneyim ve toplumsal olgudan bahseder. Aynı zamanda o bu konuda kelâmcıların temellendirdikleri kanıtlara da yer verir. Bu anlamda en çok ele alınan konu mucize olmuştur. Bu konuda, Fahreddin er-Râzî, "Kitâbü'l-erbâ'în" adlı eserinde mucizeleri aklî ve hissî olarak iki başlık altında ele almıştır.<sup>187</sup>

### 1.2.3.1. Hissî Mucize

Hissî mucize insanların duyularına hitap eden onların açık bir şekilde müşâhade ettiği olağanüstü olaylardır.<sup>188</sup> Bu meseleyi doğal akışa karşı bir oluşum içinde olmak şeklinde söyleyebiliriz. Mucize meselesinde birçok tartışma söz konusu olmuştur. Bunların büyük kısmının hissî mucizeler ile ilgili olduğu görülmektedir. Çağdaş düşünce tarihinde din ile bilim arasında uzlaşamayan mucize meselesi, günümüzde de üzerinde anlaşmazlıkların olduğu en önemli konulardandır.

Hissî mucizeler için yapılan eleştiriler üç kısımda temellendirilmiştir. Birincisi mucizenin akla ters gelmemesi ve bilimsel kuramlara ters düşüp düşmemesidir. Mucizenin mümkün olmadığı görüşü Batı kaynaklı olup, pozitivizm ile birlikte Ateist ve Deist kaynaklardan mucizeye ilişkin felsefî açıdan eleştiriler yöneltilmiştir. Bu kaynaklarda mucizenin imkânı da reddedilmiştir.

İkincisi nübüvveti mucize odaklı temellendirmektir. Hissî mucizelerin varlığını kabul etmenin, nübüvvetin onun üzerinden temellendirilmesi gerekli bir durum da değildir.

Üçüncüsü hissî mucizelerin nasların ifade ve sıhhat bakımından değerlendirilmesidir. Bu nedenle farklı nasların bir araya getirilerek aralarındaki

---

<sup>185</sup> Abdülcebbar, K., *el-Muğnî, Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (nşr.: A. Osman), Kahire, C. XV, 1988, s. 199.

<sup>186</sup> Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., (Thk.: H. Atay), C. I, Ankara, 1993, s. 469-475.

<sup>187</sup> Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-erbâ'în*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2009, s. 300, 306.

<sup>188</sup> Kılavuz, S., *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 246.

uyumun sağlanması önemlidir. Câbirî'nin hissî mucizelere bakışını değerlendirecek olursak o hissî mucizeleri imkân dâhilinde görmektedir. Hz. Peygamberin dışındaki peygamberlerin hissî mucizelerini de kabul etmektedir.<sup>189</sup> Câbirî'nin bu düşüncesi esasında onun mucizeyi akla ve fizik kurallarına aykırı görmediğini de ortaya koymaktadır.<sup>190</sup> Müşriklerin Hz. Peygamber'e mucize göstermesini istemesi üzerine yüce Allah Kur'ân'ın onlara yeterli olduğunu başka bir kanıt ve mucizenin lüzumsuz olacağını bildirmiştir.<sup>191</sup>

Câbirî nübüvvetin hissî mucize odaklı görülmesini doğru bulmaz. Bu meseledeki rivâyetleri ya mevzu ya da olağan olaylar olarak yorumlamaktadır.<sup>192</sup> Câbirî bu konudaki rivâyetlerin âhâd ve mütevâtir haberlerden oluştuğunu belirtir. Ona göre âhâd ve mütevâtir haberler Kur'ân'a eşdeğer nitelikte değildir. Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mucizenin verilmediğini ifade eden ve bu imada bulunan âyetleri<sup>193</sup> delil göstererek, hissî mucizeyi kabul etmemektedir.<sup>194</sup>

Câbirî'nin bu konudaki diğer bir görüşü ise hissî mucize rivâyetlerinin âhâd haberlerden oluşmasıdır. Âhâd haberlerin zan içerdiğini belirten Câbirî hüküm içermeyen bu rivâyetlerin raviler tarafından dikkatsizce rivâyet edildiği kanaatindedir.<sup>195</sup>

Câbirî'nin hissî mucizeyle ilgili kabul ettiği bazı rivâyetler de bulunmaktadır fakat o, bu rivâyetleri olağan olaylar olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda Şakkü'l-kamer olayını ay tutulması (husuf) olarak değerlendirmiştir.<sup>196</sup>

Câbirî isrâ ve miraç olayında peygamberin Allah'ın huzuruna yükselmesini bedenlen değil rûhen gerçekleştirdiğini belirtir. Onun bu görüşünü temellendirdiği bir hususda miraçda Hz. Peygamber'in Allah'ı görmüş olmasıdır. O yüce Allah'ın mekândan, vasıftan ve cisimden münezzehe olduğunu söyleyerek mîracın bedenle gerçekleşmediğini belirtmiştir.<sup>197</sup>

---

<sup>189</sup> Câbirî, M. A., *Tekvînü'l-'Aklî'l-'Arabî, el-Merkezü's-Sekafi'l-'Arabî*, Beyrut, 1991, s. 138-139.

<sup>190</sup> Câbirî, 2006, 187-188.

<sup>191</sup> "Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmemiz onlara yetmiyor mu?" (Ankebut/51.)

<sup>192</sup> Câbirî, M. A., *Bünyetü'l-aklî'l-'Arabî, el-Merkezü's-sekafi'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 570, 571.

<sup>193</sup> İsrâ 17/90-93; Ankebut 29/50-52.

<sup>194</sup> Câbirî, 2006, 188.

<sup>195</sup> Câbirî, 2006, 190.

<sup>196</sup> Câbirî, 2006, 189.

<sup>197</sup> Câbirî, 2006, 190.

Câbirî, hissî mucizeler için sunulan rivâyetlerin katî bir bilgi ifade etmediğini düşünür. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini kabul etmez. Nübüvvetin ispatı için tek kaynağı Kur'ân olarak görür, aynı zamanda bunun için başka bir kaynağa da gerek duyulmadığını belirtir.<sup>198</sup> Câbirî gibi hissî mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediğini düşünen âlimlerde bulunmaktadır. Bu görüşü savunan âlimlerin “*Bizi mucizeleri göndermekten, ancak öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoydu*”<sup>199</sup> âyetinin umûmu ifade ettiğini Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmediğini açıkça ortaya koyduğunu söylemektedirler.

Câbirî'nin eleştirdiği en önemli hususlardan biri de geleneğin lafız eksenli okunmasıdır. O bu yaklaşımı bedevi Arap mantığının İslâm düşüncesini ele geçirmesi ve İslâm düşüncesinin gelişmemesinin sebebi olarak görmektedir. Hissî mucizeleri de tamamen haberî bir konu olarak değerlendiren Câbirî, bu konunun Kur'ân eksenli ele alındığında lafız-mânâ ilişkisi bağlamında söylenecek çok şeyin olmadığını belirtir. Bu konunun aklın temel ilkelerine aykırı düşmediği sürece Kur'ân'ın bizlere verdiği bilginin dışında bir habere veya yoruma gerek yoktur. Tevhid, nübüvvet, âhret gibi haberî konularda lafzın arkasında başka bir amacın aranması lafzın tamamen ihmaline sebep olabilecek, bu da muhkem âyetlerin yorumlanmasına sebebiyet verecektir.<sup>200</sup>

Câbirî gibi Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmediğini belirten âlimlerin karşısında, Hz. Peygamber'in hissî mucize gösterdiğini savunan âlimler de bulunmaktadır. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de kesin bir hükmün olmaması görüş farklılıklarının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Genel olarak değerlendirilmesi gereken husus, hissî mucize ile ilgili âyetlerin bize sunduğu, nübüvvetin ispatı konusunda Kur'ân'ın yeterli gördüğü ve hissî mucizeye ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>201</sup>

### 1.2.3.2. Aklî Mucize

Aklî mucize rasyonel kanıtları olan ve akla hitap eden mucizelerdir. Aklî mucizeler Hz. Muhammed (sav)'in peygamber olduğunu kanıtlamak için yüce Allah tarafından kendisine verilen mucizelerdir. Bilgi mucizesi olarak da

---

<sup>198</sup> Câbirî, 2006, 187.

<sup>199</sup> İsrâ 17/59.

<sup>200</sup> Baysal, E., *Muhammed Âbid El-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'Câz ve Ümmillik*, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. IV S. VIII, 2016, s. 137.

<sup>201</sup> İsrâ 17/90-93; Ankebut 29/50-52.

adlandırılan aklî mucize, Mâtürîdî başta olmak üzere, Mu‘tezile ve birçok Ehl-i Sünnet âlimi tarafından diğer yöntemlerden daha üstün kabul edilmiş ve benimsenmiştir.<sup>202</sup>

İslâm filozofları ve kelmacılar aklî mucizeyi ittifakla kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber’e ait en büyük aklî mucize Kur’ân-ı Kerim telakki edilmiştir. Lafzî icaz bakımından bakıldığında Kur’ân’ın bir beşer tarafından ortaya konulması mümkün görülmemiştir. Âyetlerde yer alan Hz. Peygamberin ümmîliği de buna işaret eden delillerin başında gelmektedir.<sup>203</sup>

Câbirî nübüvvetin temellendirilmesinde aklın yerine önem vermektedir. Ona göre Hz. Peygamberin nübüvvetinin en büyük delili Kur’ân’dır. Câbirî “Kendilerine okunan kitabı sana indirdiğimiz yetmedi mi? Onlara Şüphesiz bunda iman edecek bir kavim için elbette bir rahmet ve ilahi ihtar vardır.”<sup>204</sup> âyetini referans almaktadır. O aynı mânâdaki âyetleri nübüvvetin akıl ve Kur’ân eksenli değerlendirilmesinde referans almıştır. Nübüvvetin ispatı için delil isteyenlere söz konusu âyetler Kur’ân’ın yeterli olduğunu açıkça ifade ederler.<sup>205</sup>

Kur’ân’ı Kerim’i mucizevi kılan sebep sahip olduğu îcâzıdır. Câbirî Kur’ân’ın îcâzını kabul etmektedir. O Kur’ân’ın mucizevi olmasını belagatının eşsiz olması, sanatının taklît edilememesi gibi sebeplere de bağlar.<sup>206</sup> Câbirî Kur’ân’ın îcâzının sadece okuma ve lafızda saklı olduğunu belirtir. Bu yüzden Kur’ân harfîyen tercüme edilemez. Kur’ân’ın tercümesi mümkün değildir ancak anlamlarının tercümesi yapılabilir. Câbirî’ye göre İslâm’a saldıran inkârcılara karşı îcâzın mânâyı kapsayacak şekilde genişletilmesi mecburi hale gelmiştir. Bu bağlamda farklı îcaz teorileri geliştirilmiştir.<sup>207</sup> Câbirî Kur’ân’ın lafız ve üslûbunu ortaya koymak için kelmacıların mânâyı ihmal etmelerini eleştirmektedir. Bu durum lafız mânâ problemini ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda kelâmcılar arasında Halkü’l-Kur’ân, te’vil, ve îcâz konularında görüş farklılıklarına sebep olmuştur. Öyle ki bu görüş farklılıkları karşı tarafı tekfir etmeye kadar gitmiştir.<sup>208</sup>

---

<sup>202</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (nşr.: B. Topaloğlu, M. Aruçi), İsam Yay., Ankara, 2003, s. 274-280.

<sup>203</sup> Ankebut 29/48.

<sup>204</sup> Ankebut 26/51.

<sup>205</sup> Câbirî, 2006, 144-188.

<sup>206</sup> Câbirî, 2006, 94.

<sup>207</sup> Câbirî, 2006, 170-171, 185.

<sup>208</sup> Câbirî, 1991, 106.

Sonuç olarak Câbirî, Kur'ân'ı Hz. Peygamberin nübüvvetinin yegâne kanıtı olarak görmektedir. Kur'ân'ın icazı ile birlikte, Kur'ân âyetleri arasındaki uyumu, bu âyetler arasında bir çelişkinin bulunmamasını, geçmişe dair toplumlar hakkında bilgi vermesini Kurân'ın mucizevî yapısına kanıt olarak değerlendirir.<sup>209</sup>

### 1.2.3.3. Haberî Mucize

Hz. Peygamber Mekke şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğup büyüdüğü bölge ilim ve kültür merkezlerinden uzakta olmasına rağmen, Kur'ân-ı Kerîm'de geçmiş ümmetler hakkında birçok bilgiye yer verilmesi ve gelecekle ilgili haberleri ulaştırması onun haberî mucizesi olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki Kur'ân-ı Kerîm'in Yahudiler, Hıristiyanlar, geçmişte yaşayan birçok toplum hakkında bilgi vermesi, aynı zamanda Bizanslılar'ın Rumlar'ı yeneceğini haber vermesi buna örnek verilebilir. Kelamcılar bu haberlerin vahiy olmadan Hz. Peygamber tarafından bilinmesinin imkânsız olduğunu belirterek, bu durumun da nübüvvet için açık bir delil olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>210</sup> Câbirî haberî mucizeyi bağımsız bir delil olarak görmemektedir. Bu olayların Kur'ân'ın doğruluğunu ortaya koyan olaylar olarak değerlendirir. Câbirî icâz dışında Kur'ân'ı mucize olarak başka bir olguya dayandırmamaktadır.<sup>211</sup>

### 1.2.3.4. Bilimsel Mucize

Birçok Müslüman âlim tarafından kabul edilen bilimsel mucize; Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan evren, tarih ve insanla ilgili verdiği bilgiler sebebiyle kabul edilen bir istidlâl yöntemidir. Günümüzün bilim ve teknoloji çağı olması göz önüne alınırsa bu mucize büyük mucizelerden biri olarak telakki edilebilir.

Câbirî Kur'ân-ı Kerîm'de bilimsel bir mucize içeren bir âyetin bulunduğunu kabul etmez. O bilimsel mucize için örnek gösterilen âyetlere ilişkin bu âyetlerin risâlet döneminde Arap toplumunun ufkunu aşmayan konular olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu âyetleri Kur'ân'ın bilimsel mucizesine konu olmayacağı şeklinde yorumlamaktadır.<sup>212</sup> Câbirî bu görüşünü birkaç gerekçeyle açıklamaktadır:

<sup>209</sup> Câbirî, C. I, 2008, 321-322; 2008, C. III, 2008, 110-229.

<sup>210</sup> Râzî, *Kitâbü'l-Muhassal*, Kum, 1999, s. 491.

<sup>211</sup> Baysal, 2016, 143.

<sup>212</sup> Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm –et-tefsîru'l-vâdîh hasebe tertîbi'n-nüzul*, Beyrut, 2008, C. I, 95, 184, 264, 282, 283, 328; C. II, 34, 73, 92, 250, 319, 330, 348; C. III, 53, 197, 261.

Birincisi; Kur'ân-ı Kerîm'in hitap şeklinin muhataplarına karşı anlaşılır ve onların idrak seviyesine uygunluğunu belirten Câbirî Kur'ân'ın açık üslubunun muhataplarının ufkunu aşacak meselelere yer vermesine engel teşkil edeceğini belirtir. O Kur'ân'da bulunan Allah, âhiret, tarih, evrenle ilgili Arap toplumunun ufkunda olmayan konuların meteforik ve temsili kullanıldığını kabul eder.<sup>213</sup>

İkincisi; bilimsel verilerin zaman içerisinde değişiklik göstermesi, yapılan hataların daha sonra ortaya çıkabilme durumu bu verileri nisbi ve geçici kılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim evrensel mahiyete sahiptir. Bilimsel verilerin nisbi yapısı Kur'ân'ın bilimsel verilere göre değerlendirilmesine engeldir. Aksi halde evrensel ve sabit olan Kur'ân'ın zamanla güvenilirliğine zarar verecek durumlarla karşı karşıya kalınmasına sebep olacaktır.<sup>214</sup>

Üçüncüsü; dünyada çeşitli araştırmalar sonrası ortaya çıkan bilimsel veriler bulunmaktadır. Müslümanların Kur'ân'ı te'vil yoluna giderek bu verileri Kur'ân âyetleriyle ilişkilendirmeye çalışması doğru değildir. Bu durum bilimsel verilerin daha önce neden bulunamadığı sorusunu ortaya çıkaracaktır.<sup>215</sup>

Dördüncüsü; tarihte meydana geldiği üzere bilimsel îcâz üzerine yapılan çalışmaların ideolojik karaktere sahip olduğu görülmektedir. İsmâillîler düşüncelerini Hermetik öğreti ve ilmî kaideler üzerine inşâ etmişlerdir. Bu veriler hicri üçüncü asırdan itibaren günümüze kadar olan süreçte geçerliliğini kaybetmiştir.<sup>216</sup> Kur'ân'ın bilimsel veriler üzerinden inşa edilme düşüncesi böyle bir durumla karşı karşıya kalınmasına sebep olabilecektir.<sup>217</sup>

Sonuç olarak Câbirî Kur'ân'ın ilk muhatap kitesinin ufkunu aşmadığını düşünmektedir. Bu doğrultuda yapılan bilimsel îcaz çalışmalarını da doğru görmemektedir. Daha öncede belirttiğimiz üzere Câbirî Kur'ân-ı lafız eksenli ve bedevî mantığı çerçevesinde değerlendirilmesini eleştirmektedir.<sup>218</sup>

Câbirî'nin burada kullandığı arap ufku kavramı açıklamaya muhtaç bir kavramdır. Gönderildiği günden kıyamete kadar hitap eden ve her çağın ihtiyaçlarına cevap verebilen Kur'ân'ın, Arap ufkunun sınırlarında olduğunu iddia

---

<sup>213</sup> Câbirî, 2008, C. III, 142-174.

<sup>214</sup> Câbirî, 2008, C. III, 142-174.

<sup>215</sup> Câbirî, 2008, C. III, 142-174.

<sup>216</sup> Kılıç, M. E., "Hermes", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, Mad.: XVII, s. 228-233.

<sup>217</sup> Câbirî, 2008, C. III 142-174.

<sup>218</sup> Câbirî, 1991, 247-248.

etmek doğru bir karar olmayacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan birçok bilginin Arap ufkunu aştığı da aşikârdır.

Bilimsel mucizeyi kabul etmeyen Câbirî'nin, nübüvvetin ispatı konusunda da bu durumu kabul etmeyeceği çıkarımında bulunabiliriz. Kelâmcıların birçoğu Hz. Peygamberin yüce bir ahlak üzere olduğunu kabul etmektedirler. Kimileri Peygamber'de bulunan bu özelliği nübüvvetin kanıtlarından saysa da, bu konu hakkında bir ittifak söz konusu olmamıştır. Câbirî Hz. Peygamberin yüce bir ahlak üzere olmasını onu diğer insanlardan ayırdığını söylemektedir. Bu sebeple nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin bu özellikten mahrum olmasını mümkün görmemektedir.<sup>219</sup> Görüldüğü üzere Câbirî üstün ahlakı nübüvvetin bir gereği ve delili olarak görmektedir.<sup>220</sup>

#### **1.2.4. Hz. Muhammed (sav)'in Ümmîliği**

Genel kabul görmüş algı Hz. Peygamber (sav)'in okuma yazma bilmediği yönündedir. Peygamberlik görevinin bir bölümünden sonra bir miktar okuma yazma öğrenmişse de tam olarak okuryazar sayılacak kadar öğrenmemiştir.<sup>221</sup>

Kur'ân-ı Kerim indiği dönem Arap edebiyatının üstün ve hâkim bir dönemi olması, Kur'ân-ı Kerim tarafından bu dönem de yapılan üstün eserlerin geride bırakılması, kelâmın ilahî kaynaklı olduğu argümanını ortaya koymuştur. Bu durumda Hz. Peygamberin ümmîliği aslında onun peygamberliğinin ispatı mahiyetindedir.<sup>222</sup>

Litaratürde yer alan bilgilerden biri de Hz. Peygamberin Hudeybiye anlaşması sırasında ismini yazmış olmasıdır. Bu bilgiye göre Hz. Peygamberin okuma yazma bilecek kadar bilgi edindiği anlamı çıkarılmaktadır. Bu durum müsteşrikler tarafından da araştırılan bir meseledir. İtalyan müsteşrik L. Caetani, Hz. Peygamberin okuma yazma bildiğini fakat Kur'ân'ın ilahi bir kitap olduğu fikrine insanların inanması için bu durumu gizlediğini söylemiştir.<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> Câbirî, 2006, 27.

<sup>220</sup> Câbirî, 2006, 431.

<sup>221</sup> Dûrî, K. Abdurrahman, *Ümmîyyetü'r-resûl Muhammed (sav)*, Amman-Beyrut, 1996.

<sup>222</sup> Abdülazim el-Muta'ini, *İftiraatu'l-müsteşrikin 'ale'l-İslâm, arz ve nakd*, Kahire, 1992, s. 191.

<sup>223</sup> Caetani, L., *İslâm Tarihi*, (Çev: H. Cahid Yalçın), İstanbul, 1926, C. IX, s. 158-166.

İskoç müsteşriklerden M. Watt da, ümmî vasfının ehl-i kitap olmayan toplumlar için kullanılan bir ifade olarak değerlendirmiştir. Ona ümmî peygamber ifadesinin anlamı Yahudi olamayan peygamber şeklindedir.<sup>224</sup>

Câbirî, ümmî kavramını tanımlamadan önce bu kavramın geçtiği âyetleri nüzul sırasına göre ele almıştır. Bu kavramın âyetlerde okuma yazma bilmeyen kişi anlamında kullanılmadığı çıkarımında bulunmuştur.<sup>225</sup> Câbirî âyetlerde geçen ümmî kavramında Arapların kastedildiğini söyler, “*Onların içlerinde birtakım ümmîler vardır ki, Kitab’ı bilmezler. Bütün bildikleri kulaktan dolma şeylerdir. Onlar sırf zan ve tahminde bulunurlar*”<sup>226</sup> Câbirî bu âyette geçen ümmî kavramını Yahudi olan fakat Tevrat’ı bilmeyen kendi uydurdukları şeyleri Tevrat diye öne süren Arapları işaret ettiğini söylemektedir. Câbirî müfessirlerin çoğunun bu kelimeyi okuma yazma bilmeyen Yahudiler şeklinde anlamlandırıldığını ifade etmektedir. O Kur’ân ve hadislerde geçen “ümmî”, “ümmîler”, ifadelerinin okuma yazma bilmeme anlamına gelmediğini söyler. Câbirî bu meseleyle ilgili İbn Abbas’tan nakledilen görüşü tercih etmiştir; “Ümmîler, Allah’ın gönderdiği hiçbir elçiye ve kitaba inanmayıp kendi kutsal kitaplarını kendi elleri ile yazan ve sözlerine kanacak kimi zavallılara “Bu kitap Allah’tan gelmiştir” diyenlerdir. Kur’ân onların, kitaplarını elleri ile yazdıklarını haber vermiş ve Allah’ın kitaplarını ve elçilerini inkâr ettikleri için onları “Ümmîler” diye adlandırmıştır.”<sup>227</sup>

İbn Abbas’ın görüşünü benimseyen Câbirî ümmî kelimesini okuma yazma bilmeyen şeklinde yorumlayanlara da eleştirilerde bulunmuştur.<sup>228</sup> Ümmî kavramını anne ismine nispet ederek anasından doğduğu gibi yani okuma yazma bilmeyen olarak yorumlayan müfessir ve dilbilimci olan Zeccac’ı tenkit etmektedir.<sup>229</sup> Câbirî’ye göre ümmî kelimesi sözlükte verildiği gibi okuma yazma bilmeyen anlamına gelmez. Hz. Peygamberin ümmî olması onun okuma yazma bilmiyor olması anlamına gelmediği gibi Kur’ân’da Arapların ümmîler olarak nitelendirmesi de onların okuma yazma bilmediği anlamına gelmez.<sup>230</sup>

<sup>224</sup> Watt, M., *Intodocion To The Quran*, Edinburg, 1970, s. 34.

<sup>225</sup> A’raf 7/157, Bakara 2/78, Âl-i İmrân 3/20, Âl-i İmrân 3/75, Cum’a 62/2.

<sup>226</sup> Bakara 2/78.

<sup>227</sup> Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu’l-beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, (Thk.: A. et-Türkî), Kâhire, 2001, C. II, s. 154.

<sup>228</sup> Câbirî, 2006, 81.

<sup>229</sup> Câbirî, 2006, 82-83.

<sup>230</sup> Câbirî, 2006, 84.

Bu hususta Câbirî söz konusu âyetleri anlamaya girişmeden önce Kur'ân'ı bir bütün olarak değerlendirmenin gerektiğini belirtir. Nitekim Kur'ân âyetleri bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde anlam çıkarmanın daha doğru bir sonuç çıkaracağı aşikârdır. Dolayısıyla Câbirî bu bütünlüğü oluşturacak âyetlerin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.

Daha önce de belirttiğimiz bir hususta mucizeyi nübüvvetin bir delili olarak görmediği gibi nübüvvetin meşruluğunu peygamberin ümmîliğinin üzerine inşâ edilmesine ihtiyaç görmemiştir. Câbirî Hz. Peygamberin okuma yazma bilmemesinin onun nübüvvetine herhangi bir hâlel getirmeyeceğini söylemektedir. Aynı zamanda okuma yazma bilmemek nübüvvetin şartlarından biri de değildir. Ona göre yüce Allah peygamber olarak seçtiği kişiyi birçok üstün özelliklerle donatmıştır, bunun yanında peygamberin okuma yazma bilmemesi mümkün gözükmemektedir.<sup>231</sup> O nübüvvet vasfını peygamberin aldığı vahiyyle kazandığını okumasının ya da yazmasının bu vasfı kazanmasında etken olamayacağını söyler.<sup>232</sup>

Sonuç olarak buraya kadar aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere Câbirî Hz. Peygamberin okuma yazma bilmemesi konusunda kesin hüküm içeren bir âyetin bulunmaması, ümmîlik kavramının geçtiği âyetlerin müfessirler tarafından yanlış yorumlandığı ve bir bütünlük içinde anlaşılmadığı gerekçesiyle, Câbirî Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediği düşüncesine karşıdır. Bu düşüncenin akla ve vahye aykırı olmadığı kanaatindedir. Câbirî nübüvvetin ispatını Kur'ân'ın kendisiyle ispatlı olduğunu belirtmektedir.

### 1.2.5. İmâmet

Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun yokluğu her alanda olduğu gibi İslâm toplumunun yönetilmesi hususunda da fazlasıyla hissedilmiştir. Hz. Peygamber'in cenaze işlemleri sırasında Ensar'ın kendilerini yönetecek kişiyi seçme girişimleri de olmuştur. Bu durumdan haberdar olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrah gibi önde gelen sahabiler yapılan toplantıya katılarak durumun seyrini değiştirmişlerdir.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Câbirî, 2006, 80.

<sup>232</sup> Câbirî, 2006, 85-94.

<sup>233</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihü'l-Ümami ve'l-Mulûk (Tarihu't-Taberî)*, Beyrut, 2001, C. XI, s. 455.

Benî Saide Sakifesi'nde Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçilmesiyle İslâm devletini yönetme sorunu ortadan kalkmış olsa da, daha sonraki süreçte yaşanan ihtilaflar Müslümanlar arasında ayrışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>234</sup> Nitekim İmam Eş'arî Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilafın imâmet meselesi olduğunu dile getirmiştir.<sup>235</sup>

Bu bağlamda ortaya çıkan Hâricîlerin hilafetle ilgili siyâsî sebeplerin sonucunda ortaya çıktığını görürüz. Hâricîlerin Hz. Ali'yi şehid etmesi İslâm'ın içinde ortaya çıkan mezhepsel ihtilafların başlamasında önemli rol oynadığı açıktır. İmamet meselesiyle ilgili farklı bir tarafta olan Şia'nın İmamiyye koluna göre imamet nübüvvetin devamıdır. Bu bağlamda Şia, imamın seçimle tâyin edilmesi görüşünü benimsememiş bu görüşü benimseyenlerden kendini ayrı tutmuştur.<sup>236</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm devletini kimin yöneteceği ve bu kişinin nasıl seçileceği ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'de bir beyân bulunmadığı gibi, Hz. Peygamber de bu meseleyle ilgili bir beyânda bulunmamıştır. Bu sebeple sahabe ümmetin başına geçecek kişiyi seçimle belirleme yoluna gitmiştir.<sup>237</sup>

Câbirî'ye göre imâmet ya da hilafet İslâm tarihinin en çetrefilli meselesi olmuştur. Ebû'l Hasan Eş'arî daha önce de zikrettiğimiz gibi "Makâlâtul İslâmiyyîn ve'htilâful-musallîn" adlı eserinde, Hz. Peygamberin vefatının ardından ortaya çıkan ilk ihtilafın hilafet meselesi olduğunu belirtmiştir.<sup>238</sup> Ehl-i sünnet âlimlerinin genel düşüncesi imamın müslümanlar tarafından istişare sonucu seçilmesi şeklindedir. Şia'nın imâmet konusundaki tavrı da bütünüyle muhaliftir. Şia'ya göre imâmet meselesi halkın ihtiyarına bırakılacak kadar basit bir mesele değildir. Hz. Peygamber'in böyle önemli bir konuyu ihmal etmesi veya unutmaması, imamın belirlenmesini muallakta bırakması mümkün değildir. Toplamda on iki guruptan oluşan İmamiyye ve İsmailiyyenin teşkil ettiği Şia'ya göre İslâm'da en önemli mesele imamın tayini ve tespitidir. Hz. Peygamber ümmetini böyle bir ihtilafı bırakarak dünyadan irtihal etmesi mümkün değildir. Zira o ortadaki ihtilafları gidermek için gönderilmiştir. Şia'ya göre Hz. Peygamber muhtelif

---

<sup>234</sup>Yoldaş, M. H., "Kuran-ı Kerim'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezhepleri İmâmet Anlayışları", Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, S. 10, 2019, s. 244.

<sup>235</sup> Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtul-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, Beyrut, 2009, C. I, s. 39.

<sup>236</sup> Yoldaş, 2019, 245.

<sup>237</sup> Hatipoğlu, M. Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Otto Yay., Ankara, 2017, s. 66-67.

<sup>238</sup> Eş'arî, *Makâlâtul-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, Beyrut, 1984, C. I, s. 34.

yerlerde kendisinden sonra gelecek imamı zikretmiş ve onun Hz. Ali olduğunu açıkça söylemiştir.<sup>239</sup>

Câbirî, Şia'nın bu inancının şîî epistemolojide imamlara bir otorite kazandırdığı düşüncesindedir. Şia'nın bu düşünceleri imamların da nebîler gibi masum ve velî olduğu sonucunu doğurmuştur.<sup>240</sup> Câbirî, Şîî irfânın ve sûfî irfânın epistemolojik açıdan benzerlik göstermesini ikisinin de Hermetik kültürden etkilenmesine bağlamıştır.<sup>241</sup> Câbirî, irfânî epistemolojiyle Hermetik epistemolojinin metafiziği arasında kuvvetli bir ilişki olduğu kanaatindedir. Öyle ki Hermetik metafiziğin birçok unsuru irfânî paradigmaya taşınmıştır. Câbirî'nin irfânî düşünceyle Hermetik kültür arasında benzerlikten söz etmesinin sebebi ise ikisinin de genel düşünce biçiminin aynı olması ve Hermetik düşüncenin irfânî tefekkür yapısına benzer olmasından kaynaklanmaktadır. Câbirî, esasında sûfîlerin mücahede ve riyazet yoluyla edindiklerini söyledikleri deneyimlerin İslâm öncesi Hermetik düşüncenin kalıntıları olduğunu belirtmiştir.<sup>242</sup>

### 1.3. Âhîret

Âhîret inancı İslâm'ın inanç esaslarından biridir. Aynı zamanda birçok dinin inanç sistemlerinde bulunan, dünya yaşamının nihâyetinde yeni bir hayatı vadeden bir inanç bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde “*Şüphesiz iman edenler, Yahudi olanlar, Hristiyan ve Sabîîlerden her kim Allah'a ve ahîret gününe iman eder ve salih amel yaparsa onlara Rableri katında ecirler vardır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir de*”<sup>243</sup> âyetindeki gibi ahîrete inanmanın iman esası olduğu belirtilmiştir. İslâm davetinin başlamasıyla müşriklerin en çok tepki verdikleri ve inkâr ettikleri mesele de yeniden diriliş olmuştur.

Câbirî öncelikle Muhammedî davetin ortaya çıktığı dönemde Arap ufkunda yeniden diriliş, cennet, cehennem gibi kavramların nasıl anlaşıldığına bakmanın gerektiğini söyler. Bu noktada vurgulanması gereken şeyin Kur'ân'ın ahîret konusunda müşriklere karşı sergilediği tutumdur. Kur'ân-ı Kerîm bu konuya vermiş olduğu önem hem metinde hem de üslubunda kendini göstermektedir. Müşriklerin kendilerini en aciz hissettikleri konuda bu olmuştur. Kur'ân müşriklere karşı

---

<sup>239</sup> Câbirî, 2001, 408-409.

<sup>240</sup> Câbirî, 2001, 411.

<sup>241</sup> Câbirî, 2001, 438.

<sup>242</sup> Câbirî, 2001, 472-473.

<sup>243</sup> Bakara 2/62.

yeniden dirilişini ispat etmekle kalmamış<sup>244</sup> aynı zamanda canlı bir anlatımla âhiret sahnelerini somut olarak gözlerinin önüne sermiştir.<sup>245</sup>

Kureyşlilerin şair ve kâhinleri Kur'ân'ın belagati karşısında çaresiz kalmışlardır. İnkâr ettikleri ve alay konusu yaptıkları âhiret inancı Kur'ân tarafından o kadar etkileyici ve ayrıntılı anlatılmıştır ki bu durumu nasıl tanımlayacakları konusunda çağresiz kalmışlardır. Kur'ân'ın müşriklere karşı sunduğu cehennem tasviri onların İslâm davetine karşı sert tavırlarını daha da kamçılamıştır. Kur'ân-ı Kerîm, müşriklerin zenginlerini azaba uğratacak şeyi şu şekilde açıklamıştır; *“Hayır, doğrusu sizler yetime ikram etmiyor, yoksulları doyurma konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Yetimlerin mirasını tıka basa yiyor, malı ölesiye seviyorsunuz.”*<sup>246</sup> Câbirî'ye göre bu aşamadan sonraki sûreleri dikkate alarak bu âyeti yorumlarsak, ilahi vahiy mal biriktirme hırsı olan, yetimlerin hakkını yiyen, ihtiyaç sahibine yardım etmeyen zenginlerin karşılaşacakları azaba karşı uyararak ve inanan, yoksulu doyuran, sâlih amel işleyenlere ahirette karşılaşacakları mükâfatları müjdelemek için geldiği görülmektedir.<sup>247</sup>

İslâm inanç sisteminde yeniden diriliş sorumluluk ilkesi üzerine kurulmuştur.<sup>248</sup> Müşriklerin bu sorumluluğu üzerine almak istememeleri âhiret inancını inkâr etmelerinin en önemli sebeplerinden olmuştur. Sorumluluk ilkesi insanı kontrol altında tutan, ahlâkî olarak frenleyen bir ilkedir. Soy ve mal gücünü elinde bulunduran müşrikler için bu ilke onların kurdukları düzen için bir tehdit niteliğindedir. Ellerindeki gücü kaybetmek istemeyen müşrikler yeniden dirilecekleri ve hesap verecekleri bir âlemi kabul etmekten kaçınmışlardır. Bu düşüncelerine delil olarak da insanın öldükten sonra toprakta çürüyüp yok olacağını, kemik yığımına dönüşeceğini ve bütün bedeninin yok olup toprağa karışacağını söylemişlerdir.<sup>249</sup>

<sup>244</sup> Bakara 2/28; Bakara 2/164, 156, 32; En'am 6/122.

<sup>245</sup> Câbirî, 2017, C. I, 226-227.

<sup>246</sup> Fecr 89/17-20.

<sup>247</sup> Câbirî, 2017, C. I, 227.

<sup>248</sup> “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et!”, Bakara/286.

<sup>249</sup> Câbirî, 2017, C. II, 375.

Câbirî tefsirinde müşriklerin bu söylemine karşı Râzî'nin görüşlerini sunmuştur. Râzî'ye göre insan öldükten sonra dağılır, bozulur dolayısıyla kâfirlere göre onu yeniden inşa etmek imkânsızdır. Müşriklerin insanın öldükten sonra çürümüş kemiklere dönüştüğü iddiaları onların “ben” diye işaret ettikleri şeyin görünen maddi vasıftan ibaret olmasından dolayıdır. Râzî “ben” denen şeyin bedenden ibaret olmadığını söyler. Felsefeciler ve Müslümanlardan büyük bir çoğunluk insanın kendi zatıyla kâim olduğunu benimsemişlerdir, aynı zamanda onun ne madde ne de maddeye mensup bir şey olmadığını da belirtmişlerdir. Râzî insanın beden ve ruhunu anlatırken onu ateşin kömürde, yağın susamda, gül suyunun da gülde bulunması gibi ruhun da insanda saklı olduğunu söyler. Bu cüzlerin bütünden ayrılmasıyla cüzlerin ortadan kaybolmadığını dolayısıyla ben denen şeyin ölüme yok olmadığı cüzlerin birbirinden ayrıldığı anlamına gelecektir.<sup>250</sup>

Müşriklerin “Çürümüş kemikleri kim diriltecek?”<sup>251</sup> söylemine karşı Kur’ân şu şekilde cevap vermiştir: “*De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir. Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz. Göklere ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kâdir değil midir? Elbette kâdirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır. Bir şey yaratmak istediği zaman O’nun yaptığı ‘ol’ demekten ibarettir. Hemen oluverir. Her şeyin mülkü kendi elinde olan Allah’ın şânı ne kadar yücedir! Siz de O’na döneceksiniz.*”<sup>252</sup>

İslâm âlimleri ve filozofların birçoğu tarafından insanın ruh ve bedenden oluştuğu bu nedenle de hem dünya hem de dünya ötesinde bir hayatla muhatap olduğu kabul edilmiştir. Ahiretin varlığı insan için imtihanı anlamlı kılmaktadır, insanı sorumlu bir varlık haline getirmektedir. Toplum halinde yaşayan insanı nefsi duygulardan ve kötülükten koruyan inanç ilkesidir. Yaptıklarının hesabını vereceğini bilmesi insanı dünya hayatında frenleyen, yaşadığı toplumun huzurunu ve refahını sağlayan eşsiz bir bilgidir. Bu bilgiye sahip olmak ya da olmamak kişinin kendi takdiri olsa da mizanın kurulacağı gün inanan inanmayan herkes için bir gerçek haline gelecektir.

---

<sup>250</sup> Câbirî, 2017, C. II, 376.

<sup>251</sup> Yasin 36/78.

<sup>252</sup> Yasin 36/79-83.

### 1.3.1. Kabir Azabı

Müslüman âlimlerin ihtilafa düştükleri konulardan biri de kabir azabının olup olmayacağı meselesidir. Kur'ân-ı Kerîm'in kabir azabını destekleyen her hangi bir beyanın bulunmaması, bu konudaki malumatların rivâyetler ve hadislerle dayalı olması bu tartışmaların sebebi olmuştur.

Aynı zamanda cezanın ve mükâfatın kıyametten sonra gerçekleşeceğini, kabir hayatında iyi ya da kötü muamelenin olmayacağını savunanlar bulunmaktadır. Râzî'nin de benimsediği bu görüşe göre “*Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar.*”<sup>253</sup> âyeti kabir azabını savunmaya yer bırakmamaktadır. Câbirî'ye göre bu âyette sadece iki kez sûra üfleneceğinden bahsedilmektedir. Buna göre sûra ilk üflenişte insan dâhil bütün yaratılanlar yok olacak ikinci sura üfleniş de yeni bir yeniden bir diriliş gerçekleşecektir. Kabirde yaşanacak sorgu sual ve kabir azabı hakkında aktarılan rivâyetler için Kur'ân'da bunları destekleyen her hangi bir âyet bulunmamaktadır. Câbirî'ye göre tefsirlerde konuyla ilgili yapılan yorumlar zorlama yorumlardır.<sup>254</sup>

Câbirî tefsirinde konuyla ilgili İbn Hazm'ın görüşlerine de yer vermektedir. Ona göre kabir azabının var olduğunu savunanların delil olarak kullandığı âyetler yorumlama sonucu bu anlama delâlet ederler.<sup>255</sup> Kabir de azabın bedenen çekileceği fikrine karşı İbn Hazm cesetleri çeşitli sebeplerle parçalanmış, yok olmuş insanların bu durumlarının kabir azabını savunanları zor duruma soktuğunu söyler. İbn Hazm kabirde yaşanacak azabı reddederken aynı zamanda ölümden sonraki hayatta çekilecek azabın beden değil rûhun çekeceğini belirtir. Zira ona göre ölüm ruhun bedenden çıkmasıdır. Ölümden sora benden vasfı olmayan bir cüsseden ibaret kalır ve yok olup gider.<sup>256</sup>

Câbirî tefsirinde kabir azabıyla ilgili kendi düşüncesini belirtmemiştir, bu durum İbn Hazm'ın görüşlerini vererek bu konuda onun gibi düşündüğü sonucuna ulaşmamızı sağlayabilir.

---

<sup>253</sup> Zümer 39/68.

<sup>254</sup> Câbirî, 2017, C. II, 377.

<sup>255</sup> Câbirî, 2017, C. II, 377-378.

<sup>256</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Hazm, *Kitabu'l-fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal, el-Matbaatü'l-Edebiyye*, Kahire, C. I, s. 1899-1903.

### 1.3.2. Cennet ve Cehennem

Kelâm ilminde cennet ve cehennem, yeniden dirilişin cismânî mi yoksa ruhanî olarak mı gerçekleşeceği, reankarnasyon, kabir hayatı ve azabı Câbirî'nin tefsirinde yer bulan konulardandır.

Câbirî tefsirinde cennet ve cehennemın ebediliği konusunda Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın görüşlerine yer vermiştir. Allaf'a göre cennet ve cehennem ehlinin durumu ebediyen devam etmeyecek ve bir gün durağanlığa erecektir. Bu sükûn halinde cennet ehli için cennetin lezzetleri bir arada bulunurken, cehennem ehli için bütün acılar bir arada bulunacaktır.<sup>257</sup>

Câbirî Allaf'ın bu görüşünü verdikten sonra Şehristânî'nin bu konuya cevabını nakleder. Şehristânî, Ebû'l Huzeyl'in görüşünde sanki bir şeyin hareket halinde zorunlu olacağı vasfa sükûn durumunda da sahip olması gerektiğini düşünmüş olmalıdır diyerek, sonsuz sükûnu savunmanın sonsuz hareketi savunmak gibi düşündüğünü söylemektedir. Buna göre sükûnun sonsuz olması hareketin sonsuzluğu gibidir.<sup>258</sup>

Câbirî konunun devamında Mu'tezile'nin görüşlerini genel olarak anlatmış, devamında da Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer vermiştir.<sup>259</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri kabirde sorgu sual olacağını, kabir azabının var olduğunu, cennette Hz. Peygamberin başında bulunacağı havuzun, sırat ve mizanın var olduğunu bunlara inanmayanların sırat köprüsünde ayaklarının kayıp cehenneme gideceklerini söylemişlerdir. Hz. Peygamberin kalbinde iman olan sâlih kimseler için şefâat edeceğini, şefâati de inkâr edenlerin ondan yararlanamayacaklarını belirtmişlerdir. Câbirî bu konuların tartışmalı meseleler olduğunu belirtir. O Kur'ân'da cennete ve cehenneme girecekler hakkında detaylı bilgiler olmasına rağmen kabirde sorgu sual ve kabir azabı hakkında her hangi bir şeyden bahsedilmediğini belirtir.<sup>260</sup>

Câbirî haşrin ispatı konusunda Râzî'den nakiller yapmıştır. Razî cismanî haşrin ispatı konusunda birçok delil ortaya koymuştur bunlardan biri; “Şimdi bana

---

<sup>257</sup> Câbirî, 2017, C. II, 387.

<sup>258</sup> Câbirî, 2017, C. II, 386.

<sup>259</sup> Ehl-i Sünnet'in geneline göre: Allah'ın ezeli olan kelâmı, emrettiği şeylerde va'adde bulunmuş, nehyettiği şeylerde ise vaidde bulunmuştur. Kim kurtuluşa erip ödüllendirilirse, bu Allah'ın Va'dinden dolayıdır: Bir kimse de helâk olup azaba müstahak görülürse, bu da Allah'ın vaidinin sonucudur bkz.: Şehristânî, *Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerim*, el-Milel ve'n-Nihal, Kahire, 1964, C. I, s. 63.

<sup>260</sup> Câbirî, 2017, C. II, 388.

ekmekte olduğunuz tohumu haber verin. Onu siz mi bitiriyorsunuz yoksa biz mi? Dileseydik onu tohumsuz bir ot yapardık da sizde şaşa kalır şöyle derdiniz...”<sup>261</sup> âyetidir. Razî tane halinde olan tohumun toprağa atılıp üzerine su ve toprak atılınca bu tohumun çürümesi gerektiğini söyler. Çünkü toprak ve su çürüme için yeterli sebeplerdir. Hâlbuki biz tohumun çürümediğini aksine canlandığını görürüz. Bu mesele Allah’ın kudretinin göstergesidir. Böyle bir kudrete sahip olan “kâdir” cüzleri bir araya getirmekten nasıl aciz olur mu? Râzî bunun gibi birçok delil ortaya koyduktan sonra cennet, cehennem, gibi hususlarda Kur’ân da belirtilen zâhire bakılarak iman edilmesi gerektiğini söylemektedir. Aklın bu tür meseleler için söyleyeceği tek şeyin bunların imkânsız olduğunu kanıtlamanın mümkün olmadığı gibi, mümkün olduğunu kanıtlamanın da imkânı yoktur. Sonuç da ya kararsız kalınacak ya da iman edilmesi gerekmektedir.<sup>262</sup>

Câbirî hayvanların haşri ile ilgili yine Râzî’den nakiller yapmaktadır. *“Yeryüzünde hareket eden hiçbir canlı ve kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra diriltilip rabbinizin huzuruna çıkacaksınız.”*<sup>263</sup> mealindeki âyetinden hareketle kıyamet günü hayvanlarında diriltileceğini belirtir. Razî bu dirilişin insan haşri gibi değil insanlarda olan haklarını almak için haşir edileceğini belirtmiştir.<sup>264</sup>

Câbirî bu meselelerle ilgili birçok yerde Razî’den nakiller yapsa da, Razî’nin döneminin bilimsel verileriyle Kur’ân’ı teyit etmeye çalışmasını eleştirerek tefsirinde usul problemi olduğunu belirtmiştir.

### 1.3.3. Kader ve Kaza

Kader ve kaza meselesi İslâm düşüncesinin en tartışmalı konularından biri olmuştur. Bu mesele sadece İslâm düşüncesinin tartışılan konusu olmamış, diğer inanç ve dinlerin de tartıştıkları, üzerinde çalışmalar yaptıkları, fikirler ürettikleri konulardan biri olmuştur. İbn Rüşd de bu konunun şer-î meseleler arasında anlaşılması en güç mesele olduğu kanâatindedir. Bunun sebebi de Kur’ân ve hadislerde bulunan ifadelerin bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmemesidir. Bir yandan insanı cebr altında olduğu düşüncesine götüren ifadeler bulunurken bir

---

<sup>261</sup> Vakıa 56/63-67.

<sup>262</sup> Câbirî, 2017, C. II, 388.

<sup>263</sup> En’am 6/38.

<sup>264</sup> Câbirî, 2017, C. II, 393-396.

yandan da insanların yaptığı tüm davranışlarını yapma yetkisinin kendi elinde olduğunu belirten ifadeler bulunmaktadır.<sup>265</sup>

İslâm düşünce tarihi boyunca insanın fiillerinde herhangi bir etkisinin olmadığı, adeta bir yaprağın rüzgârla hareket etmesi gibi insan da Allah'ın kendisine çizdiği çizgiden çıkamayacağını savunan bir düşünce oluşmuştur. Bu düşüncenin merkezinde Cebriyye bulunmaktadır.<sup>266</sup> Bu düşüncenin tam tersini düşünen Mu'tezile insanın fiillerinde kendi iradesini ön plana çıkarmıştır. Mu'tezilî âlimler insana verilen sorumluluğu kendisine verilen iradeye bağlayarak açıklamalarda bulunmuşlardır. Mu'tezile'nin Kaderiyye olarak adlandırılmasında bu tavrın bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.<sup>267</sup>

Konuyla ilgili Câbirî İbn Rüşd'ün görüşlerine yer vermiştir. Câbirî onun düşüncelerini şu şekilde özetlemiştir. Yüce Allah bizlere zıt şeyleri seçebilmemizi sağlayan bir kuvvetle yaratmıştır. Câbirî dış etkenler bir şeyi istememizde bizde yapma isteği uyandırır. Bu istek bizde seçme kuvveti mevcut hale getirirse, yani hem bedenimizdeki hem de dış etkenlerdeki sebeplilik buna müsaade ederse, bizim bir şeyi yapmamızın mümkün hale geleceğini söyler. Câbirî bu konuda gaye ve nizam düşüncesine bağlı yorum yapan İbn Rüşd'den alıntı yapmaktadır. "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 belli bir nizamda câri olmaları şarttır. Bunlar da belli vakitlerde belli miktarlarda meydana gelmektedir. Bunun şart olması şundandır. Fiillerimiz dışardaki bu sebeplerin sonuçlarıdır. Belirlenmiş, 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 görünmez. Fiillerimiz ile Allah'ın bedenlerimizde yarattığı dâhilî sebepler arasında da bu irtibat bulunmaktadır. Dâhilî ve haricî sebeplerde bulunan ve yok edilemez olan bu belirli nizam, kaza ve kaderdir."<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri (Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille)*, (Haz.: S. Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 2012, s. 239.

<sup>266</sup> Şahin. M. Kenan, *Kelam İlminin Doğuş Nedenleri*, DEÜİFD, XXXIII/2011, sa. 153-187, s. 22.

<sup>267</sup> Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: A. Nasri Nader), Beyrut, 1986, s. 136-138.

<sup>268</sup> Câbirî, 2001, 663.

Endülüs düşüncesinin temel taşı konumunda olan İbn Rüşd ortaya koyduğu görüşleri yeni bir kelâm epistemolojisi olarak okumak mümkündür. Endülüs âlimlerinden Şâtibî'ye göre küllî ve cüzî irade arasındaki diyalektik ilişki için küllî bilginin elde edilebilmesi cüzîlerin sağlamasının yapılması ve tümevarımı ile olur. Küllînin küllî olduğunu cüzîleri bilmeden bizim için malum değildir. Aklın ilkelerinde ortaya konulduğu gibi küllî dış dünyada mevcut değildir; ancak cüzîlerin içinde gizlidir. Yani cüzîyi de ayakta tutan küllîdir.<sup>269</sup>

Câbirî bu konuda İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'ün çizgisinde olduğunu belirtir. Ona göre İbn Teymiyye'de burhâni düşüncenin izleri vardır. Bu bağlamda İbn Hazm'ın düşünce tarzının izlerini de kendisinde görmek mümkündür. Câbirî sebeplilik ilkesiyle ilgili İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'le aynı kanâatte bulunduğunu sebepliliği inkâr edenlere de karşı olduğunu belirtir. Câbirî aradaki benzerlikleri belirttiği gibi İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd ve İbn Hazm'la tam anlamıyla bir benzerliğin olmadığını da belirtmektedir.<sup>270</sup>

Câbirî, kader ve kaza konusunda Endülüs kelâm düşünce sisteminden etkilenmiş, konuyla ilgili Endülüs âlimlerinin görüşleriyle açıklamalarda bulunmuştur. İbn Rüşd, İbn Hazm ve Şâtibî'nin genel olarak insanın iradesine vurgu yaptığı görülmektedir. Allah'ın insan için sunmuş olduğu sebepler sadece fiili yapmak ya da fiile engel olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın iki taraftan birini seçmesine sebep olur.

---

<sup>269</sup> Câbirî, 2001, 670.

<sup>270</sup> Câbirî, 2001, 664.

## SONUÇ

Câbirî'nin hayat serüveninde yaşadıkları, aile hayatı, yaşadığı dönemin siyasî durumunun düşünce dünyasını etkilediği görülmektedir. Bu etkilerden biri de Câbirî'nin hem dikkat çeken hem de eleştiri konusu olan “İslâm” kavramı yerine, “Arap-İslâm” kavramını kullanması, yaşadığı coğrafyanın sömürgeci zihniyetin hâkimiyetinde olması sebebiyle, bu sömürgeci kurtulmanın yolunu Arap-İslâm birliğinde görmesinden kaynaklanmaktadır. Câbirî'nin eserlerinde Arap milliyetçiliğini Arap düşüncesinin bir parçası olarak görmesi, onun Suriye’de kaldığı dönemde şahit olduğu Mısır ve Suriye’nin Birleşik Arap Cumhuriyetini kurma çabalarının sürdüğü, Arap milliyetçiliğinin zirve yaptığı bir ortamda bulunması da etkili olmuştur. Câbirî gerçekleştirilecek Arap birliğinin günümüzde geçmişten daha çok ihtiyaç duyulduğunu da belirtmiştir. Bu birliği sağlamanın Arap devletlerinin gerçeğinden yola çıkmadıkça, herhangi bir fonksiyonu olmayan bir düşünce olarak kalacağı sonucuna ulaşmıştır.

Câbirî İslâm düşünce sistemi için bir proje sunmaktadır. Öncelikle yaptığı Arap İslâm düşüncesinin ilkelerini ortaya koymaktır. Esasında onun projesinin konusu bir müslüman nasıl düşünür, düşüncesine etki eden faktörler nelerdir, müslümanlar bir sorunla karşılaştığı zaman günümüze mi yoksa geçmişe mi yoğunlaşıyor? Müslümanlar ileriye doğru mu düşünüyor ya da ileriye doğru düşünmeleri mümkün müdür. Câbirî bu soruların cevabını Arap İslâm düşünce sistemini bizlere sunarak vermeye çalışıyor. O İslâm düşünce sistemindeki problemleri, çatışmaları sunarken geçmişin günümüz İslâm düşünce sistemine etkisini dile getirmiştir. Câbirî İslâm düşüncesinin bu etkiden kurtulmadan çağımızda ilerlemesinin ve sorun çözmesinin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Câbirî burada yeniden yapılanmanın gereğinden bahseder. Ona göre yapılacak olan yeni bir yapılanma kültürel mirası reddetmek değil ana omurgayı bulup inşaaya buradan başlamaktır.

Câbirî “Arap-İslâm Aklının Kültürel Yapısı” adlı eserinde İslâm düşüncesinin temelinde yer alan üç bilgi sisteminden bahsetmiştir. Beyânî bilgi sistemini İslâm düşüncesi için yetersiz gören Câbirî, beyânın İslâm düşüncesini belli kalıpların içine hapsettiğini ileri sürmüştür. Beyânın karşısında irfanî bilgi sisteminden bahseden Câbirî irfanî bilgi sisteminin de beyân gibi sınırlarının

olmadığını işaret etmiştir. Böylesi bir durumda İslâm düşüncesinde bu iki bilgi sistemin arasında bir çatışmaya sebep olduğunu, bu çatışmada irfânın beyânı hâkimiyeti altına aldığı ileri sürmüştür. Câbirî beyânı bu hâkimiyetten kurtarmak için yapılan tercüme faaliyetlerinden bahsetmiştir. O Yunan felsefesinin tercüme faaliyetleriyle birlikte İslâm düşüncesine dâhil olan burhanî bilgi sisteminin, beyânî düşünceyi destekleyerek bayânî irfânın etkisinden kurtarma girişimleri olduğunu belirtmiştir. Fakat burada ilk çatışma beyân ve burhân arasında gerçekleşerek irfânın bu iki bilgi sistemi karşısında güçlenmesine sebep olmuştur. Ona göre bu üçlü sistem birbirleriyle etkileşim ve çatışma halinde olmuştur. Bu üç epistemoloji arasında yapılan uzlaştırma çabaları başarısız olmuştur. Câbirî Gazzâlî'nin irfân ve burhân arasında uzlaştırma çabasında bulunduğunu, fakat irfânî epistemoloji tarafında kaldığı için atıl akla mağlup olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Câbirî'nin bu bilgi sistemlerinden burhanî düşünceyi benimsediğini söylemek mümkündür. Endülüs'de farklı çözüm yollarının arandığını fakat bunların İslâm düşüncesinde benimsenen düşünceler haline gelemediği kanâatindedir.

Câbirî'ye karşı yapılan eleştiriler genel olarak onun kullandığı yöntem üzerine olmuştur. Câbirî'nin yöntem konusunda anlaşılır bir tavra sahip olmadığı iddia edilmiştir. Ona yapısalcılığı ve birçok yöntemi bilinçsizce kullandığı yönünde eleştirenler olduğu gibi, buna karşın bu yöntemi başarıyla kullandığını, birçok yöntemi sentezleyerek özgün bir metodoloji geliştirdiğini dile getirenler de olmuştur.

Câbirî'nin eleştirildiği diğer bir konu ise onun demokrasiye olan vurgusunu laikliğe değinmeden açıklamasıdır. Câbirî'nin laikliğe karşı tutumunu gelecek tepkilerden çekindiği için gizlediği yönünde eleştiriler de olmuştur. Câbirî'nin İslâm düşüncesi için önemli bir rolü olan laiklik kavramını görmezden gelmesi yapılan eleştirin haklı olduğu kanâatini doğurmaktadır. Câbirî'nin kullandığı yöntemlere yapılan eleştiriler esasında Câbirî'yi farklı ve özgün kılan yöntemleri kullanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Câbirî'nin kullandığı yöntemlere karşı eleştiride bulunurken onun bu yöntemleri taklitçi bir biçimde mi kullandığı yoksa özgün bir biçimde mi kullandığının dikkate alınarak değerlendirilmesi durumunda, onun doğru anlaşılmasının sağlanacağı kanâatindeyiz. Bu da Câbirî'nin tüm eserleri bir bütünlük içinde incelendiğinde mümkün olabilir.

Câbirî hakkında kelâm ilmi çerçevesinde yapılacak çalışmalarda dikkat edilmesi gereken hususlardan biri onun bir kelamcı olmamasıdır. Câbirî bir kelâmcı olmamakla birlikte felsefeyle ilgilenmiş olsa da esasında Câbirî kelâm başta olmak üzere birçok alanda fikir beyân etmiştir. Câbirî’yi kelâm alanında ele alan çalışmaların ilk kaynağı onun “Fehmü’l-Kur’ân” adlı tefsiri olmalıdır. Câbirî’ye göre İslâm tarihinde meydana gelen kelâmî tartışmaların çoğu, Emeviler döneminde ortaya çıkan siyasî anlaşmazlıkların dinî kavramlarla ifade edilen tartışmalardır. Kelâm geleneğinde tartışma konusu olan irade, hidâyet, dalâlet, halku’l-Kur’ân, büyük günah işleyenlerin durumu gibi kelâmî meseleler bu dönemde tartışılan siyasî tarafları olan konulardır. Zira dönemin durumu sebebiyle dinî kavramları kullanmadan bir tartışmanın imkânı da yoktur. Abbasîler döneminde bu tartışmalar siyasî içeriklerden kurtarılarak dinî tartışmalara dönüşmüştür. Câbirî anlaşıldığı kadarıyla kelâmî meseleleri dinî tartışmalardan ziyade, siyasî ve toplumsal olaylara bağlamaktadır.

Câbirî ulûhiyet meselesini açıklamak için, yirmi yedi sûreyi tefsir ederek Allah, Rab, Rahmân isimleriyle bir bölüm açmıştır. Kur’ân-ı Kerim’in ortaya koyduğu tevhid inancını bu üç isim çerçevesinde ele alarak, müşriklerin de bu duruma karşı tepkilerini ortaya koymuştur. Câbirî’ye göre Rab ismi ilk dönemlerde kullanımına bakıldığında Hz. Peygamber’e hitaben kullanılmıştır. Ona göre bu kullanım Peygamber’e yüce Allah tarafından senin terbiye edicin, eğiticin, yönlendiricin benim anlamını ifade etmektedir. Peygamber’e hitaben “Senin Rabbin” şeklindeki ifade Hz. Peygamberin Allah tarafından korunması, gözetilmesi, rabbanî bir terbiye içerisinde vahiy alması gibi durumları bize işaret etmektedir. Kur’ân’ın ulûhiyet söyleminin başlaması ve Allah lafzının kullanımıyla Esmâü'l-Hüsna’dan olan “Rahmân” ismi de kullanılmaya başlanmıştır. Câbirî başlangıçta ulûhiyetin “Rab” kelimesine vurgu yapılarak anlatılmaya çalışılırken, daha sonra, “Rahmân” ismine vurgu yapıldığını söylemektedir. Câbirî’ye göre Rahmân ismi Allah’ın zatına ait bir isimdir. Rahim ismi ise onun fiillerine aittir.

Hidâyet-dalâlet meselesiyle ilgili Câbirî cefrî tutumu reddetmiş ve bu anlayışa karşı insan iradesini ve özgürlüğünü ön plana alan bir düşüncüyü benimsemiştir. Câbirî bu meselede yapılan tartışmalara tefsirinde yer vermiştir. Ona göre bu mesele siyasî-sosyal alanda tartışılan mazeret ve bahane olarak kullanılabilir bir mesele değildir.

Ru'yetullah meselesinde Câbirî Râzî'den nakiller yapmıştır. Râzî'nin Allah'ın ahirette görülebileceği görüşüne karşı konuyla ilgili âyetlerin bir biriyle olan bağlantısına dikkat edilmediğini belirterek Mu'tezile'nin görüşlerine yakın bir görüş ortaya koymaktadır.

Câbirî'ye göre ortaya atılan fikirlerin farklı olmasını ve yapılan tartışmaların sebebini Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan gibi isimlerin eserlerinin elimize ulaşmaması onların görüşlerini kendilerinden uzun süre sonra gelenlerin eserlerinde görmemize bağlamıştır. Bu kaynaklardan öğrendiğimize göre Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen ilk kişi Ca'd b. Dirhem'dir, Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edinmediğini, Hz. Musa ile konuşmadığı gibi iddialarda da bulunmuştur. Siyasî sebeplerden dolayı yakalanıp öldürülmüş olan böyle bir şahsiyetin söylemlerini sadece itikâdi bir mesele olarak düşünülmesi de mümkün olmayacaktır. Câbirî'ye göre Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmaların sebepleri, o günki siyasî koşullara bakılarak değerlendirilmemesidir. Konuya farklı bir yönden bakan Câbirî bu meseleyle ilgili görüşünü açık bir şekilde beyân etmemiştir. Konuyu ortaya çıkaran sebepler üzerinden değerlendirmiştir.

Arap-İslâm aklını merkeze alarak birçok konuda çalışma yapan Câbirî, birçok kez düşüncelerini nübüvvetin üzerine inşa etmiştir. Câbirî nübüvvet için kullanılan "delâilü'n n-nübüvve" kavramı yerine "ez-zâhîretü'l-Kur'âniyye" kavramını kullanır. O bu kavramın günümüzde daha geniş bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Câbirî'nin bu kavramı tercih etmesi nübüvveti tarihsel bir olgu olarak gördüğüne işaret etmektedir. Câbirî'nin bu yaklaşımı İbn Rüşd'ün nübüvvetin imkânı meselesindeki yaklaşımına paralellik göstermektedir. Nübüvvet meselesinde "Resûl" ve "Nebî" kavramlarına dikkat çeken Câbirî, Hac, 22/52 âyetlerini yorumlarken şunları söyler; resûl ve nebi arasındaki farkın tartışma konusu olduğunu belirterek, bu hususta genel kabul gören görüşe göre resul: Hz. Cebrail aracılığıyla insanlara açık bir şekilde gönderilen kişidir. Nebî ise Cebrail'in vasıtası olmadan ilham ve rüya yoluyla peygamber olandır. Dolayısıyla her resûl nebîdir ama her nebî resûl değildir.

Câbirî nübüvvetin imkânı meselesinde ruhsal deneyim ve toplumsal olgudan bahseder. Câbirî nübüvvetin hissî mucize odaklı görülmesini doğru bulmaz. Bu meseledeki rivâyetleri ya mevzu ya da olağan olaylar olarak yorumlamaktadır. Câbirî bu konudaki rivâyetlerin âhad ve mütevatir haberlerden

oluşturduğunu belirtmiştir. Ona göre âhad ve mütevatir hadisler Kur’ân’a eşdeğer nitelikte değildir. Kur’ân-ı Kerim’de, Peygamber’e Kur’ân dışında mucizenin verilmediğini ifade eden ve düşüncesini, bu imada bulunan âyetlere dayandırarak, hissî mucizeyi kabul etmemektedir. Câbirî nübüvvetin temellendirilmesinde aklın önemine değer vermektedir. Ona göre Hz. Peygamberin nübüvvetinin en büyük delili Kur’ân’dır. Câbirî “Kendilerine okunan kitabı sana indirdiğimiz yetmedi mi? Onlara Şüphesiz bunda iman edecek bir kavim için elbette bir rahmet ve ilahi ihtar vardır.” âyetini bu konuda referans olarak almaktadır. O aynı mânâdaki diğer âyetleri de nübüvvetin akıl ve Kur’ân ekseni değerlendirilmesi gerektiği hususunda referans almıştır. Nübüvvetin ispatında delil isteyenler için söz konusu âyetlerde Kur’ân’ın yeterli olduğunu açıkça ifade edilmektedir.

Câbirî Kur’ân-ı Kerîm’de bilimsel bir mucize içeren bir âyetin bulunduğunu kabul etmez. O bilimsel mucize için örnek gösterilen âyetlere ilişkin bu âyetlerin risâlet döneminde Arap toplumunun ufkunu aşmayan konular olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu âyetlerin Kur’ân’ın bilimsel bir mucizesine konu olmayacağı şeklinde yorumlamaktadır.

İslâm inanç sisteminde yeniden diriliş sorumluluk ilkesi üzerine kurulmuştur. Müşriklerin bu sorumluluğu üzerlerine almak istememeleri âhîret inancını inkâr etmelerinin en önemli sebeplerinden olmuştur. Sorumluluk ilkesi insanı kontrol altında tutan, ahlâkî olarak frenleyen muazzam bir ilkedir. Soy ve mal gücünü elinde bulunduran müşrikler için bu ilke onların kurdukları düzen için bir tehdit niteliğindedir. Ellerindeki gücü kaybetmek istemeyen müşrikler yeniden dirilecekleri ve hesap verecekleri bir âlemi kabul etmekten kaçınmışlardır. Câbirî öncelikle Muhammedî davetin ortaya çıktığı dönemde Arap ufkunda yeniden diriliş, cennet, cehennem gibi kavramların nasıl anlaşıldığına bakmanın gerektiğini söyler. Bu noktada vurgulanması gereken şeyin Kur’ân’ın âhîret konusunda müşriklere karşı sergilediği tutumdur. Kur’ân-ı Kerim bu konuya vermiş olduğu önem hem metinde hem de üslubunda kendini göstermektedir. Müşriklerin kendilerini en aciz hissettikleri konuda bu olmuştur.

Câbirî kader ve kaza konusunda Endülüs kelâm düşünce sisteminden etkilenmiş, konuyla ilgili Endülüs âlimlerinin görüşleriyle açıklamalarda bulunmuştur. İbn Rüşd, İbn Hazm, Şatibî’nin genel olarak insanın iradesine vurgu yaptığı görülmektedir. Câbirî Allah’ın insan için sunmuş olduğu sebepler sadece

fiili yapmak ya da fiile engel olmakla kalmaz aynı zamanda insanın iki taraftan birini seçmesine sebep olur sonucuna ulaşmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abdu'r-Rahmân, T., *Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, Beyrut, tsz.
- Abdüllatif, K., *Kırâât fi'l-Felsefeti'l - 'Arabiyyeti'l-Mu'asıra*, Beyrut, 1994.
- Abdulcebbâr, K., *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk.: A. Osman), Mektebetu Vehbe, Kahire, 2006.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhtasar fî Usuli'd-dîn*, (nşr.: M. İmâre), Kahire, Dârü'l-hilal, 1971.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (nşr.: Abdülkerîm Osman), Kahire, XV, 1988.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, (Thk.: H. Muhammed Nebha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, (Thk.: Adnan Muhammed Zarzur), Dâru't-Turâs, Kahire, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk.: A. b. Hüseyin b. Ebî Hâşim), Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, Mu'tezilenin Beş İlkesi*, (Çev.: İ. Çelebi), I. Baskı, TYEK Yay., İstanbul, 2013.
- Abdülazim el-Muta'ini, *İftiraatu'l-Müsteşrikin 'ale'l-İslâm*, Arz ve Nakd, Kahire, 1992.
- Abimbola, A. *Olaoluwa, Muhammed Âbid el-Câbirî Düşüncesinde Din- Siyaset İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2010.
- Bâğdadî, *Usûlu'd-Dîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2002.
- \_\_\_\_\_, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: A. N. Nader), Beyrut, 1986.
- Baysal, E., *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmîllik*, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. IV S. VIII, 2016.
- Bulut, H. İ., "Mûcize", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, Md.: XXX.
- Câbirî, M. Â., *Fikru İbn Haldun el-Asabiyye ve'd-Devle; Meâlim Nazariyye Halduniyye fî't-Târîhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Arap Ahlâkî Aklı*, (Çev.: Muhammed Çelik), Mana Yay., İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev.: İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev.: A. İhsan Pala, M., Şirin Çıkar), Kitabiyat Yay., Ankara, 2001.
- \_\_\_\_\_, *el-Müsakkafûn fî'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Rüşd, Beyrut, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Et-Türâs ve'l-Hadâse; Dirâsât ve Münâkaşât*, Beyrut, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe: Fennu siyâgati'l-mefahim*, eş-şarku'l-evsat, S. 6619, 1997.

- \_\_\_\_\_, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çev.: A. Sait Aykut), Kitabevi Yay., İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Fehmü'l-Kur'ân*, (Çev.: M. Coşkun), Mana Yay., İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm-et-tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzul*, Beyrut, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Hafriyyât fi'z-zâkira min ba'id*, Beyrut, 1997.
- \_\_\_\_\_, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (Çev.: V. Akyüz), Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Kur'ân'a Giriş*, (Çev.: M. Coşkun), Mana Yay., İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Medhal ila'l-Kur'âni'l-Kerîm, Merkezu Dirasâti'l-Vehdeti'l 'Arabiyye*, Beyrut, 2006.
- \_\_\_\_\_, Hanefî, Hasan, *Doğu Batı Tartışmaları*, Mana Yay., İstanbul, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Tekvînü'l-'Aklî'l-'Arabî, el-Merkezü's-Sekafi'l-'Arabî*, Beyrut, 1991.
- Caetani, L., *İslâm Tarihi*, (Çev.: Hüseyin Cahid Yalçın), C. IX, İstanbul, 1926.
- Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, Mektebetu'l-Hilal, Beyrut, 1987.
- Coşkun, M., *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, İstanbul, 2013.
- Cüveynî, *eş-Şamil fi usûli'd-dîn*, (Thk.: A. M. M. Ömer), Beyrut, 1999.
- Ebû Muhammed, A. b. A. b. H., *Kitabu'l-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal, El-Matbaatü'l-Edebiyye*, C. I, Kahire, 1899-1903.
- Ebû Rabî, İ. M., *Contemporary Arab Thought*, Studies In Post, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Çağdaş Arap Düşüncesi 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, (Çev.: İ. Kapaklıkaya), Anka Yay., İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Modern Dünyada İslâm Felsefesi: Arap Dünyası*, (Çev.: Ş. Öcal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2007.
- Eliaçık, R. İ., *İslâm'ın Yenilikçileri-İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları*, Söylem Yay., C. III, İstanbul, 1997.
- Eş'arî , *Ebû'l Hasan Ali B. İsmail el-Basrî, Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa (Risâletu Ehli's-Sağr)*, (Thk.: M. Seyyid el-Celyend), Kulliyetu Dâri'l-Ulûm, Kahire, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Makalâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, Beyrut, 2009.
- \_\_\_\_\_, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Mecline, 1410.
- Fîrûzâbâdî, *Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed B. Ya'Küb, El-Kamûsü'l-Muhît, Müesasetü'r-Risale*, 2005.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Emâne, Beyrût, 1969
- Güçlü, A., "Epistemolojik Kopuş", *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed.: A. Cevizci), C. V, Ankara, 2007.

- Hanefî, H., “*Nakdu'l- 'Akli'l-Arabî fî Mir'âti't-Türâs ve't-Tecdîd*”, (et-Türâs ve'n-Nahda Krâât fî Â'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut, 2005.
- Harb, A., *Nakdu'n-Nass*, Daru'l-Beydâ, Mağrib, 2005.
- Hatipoğlu, M. S., *Hilâfetin Kureyşliliği*, Otto Yay., Ankara, 2017.
- Harputi, *Tenkilü'l-Kelamfî Akaid-i Ehli'l-İslam*, İstanbul, 1912
- İbn Atiyye, *Ebû Muhammed Abdülhakk B. Ğâlib*, el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, (Thk.: A. A. Muhammed), C. IV Beyrut, , 2001.
- İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikat*, C. II, Haydarabad-Dekkan, 1978.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1986.
- İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, (nşr.: M. Mahmud er-Râfiî), Mısır, 1904.
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (*Faslu'l-Makâl el-Keşf 'An Minhâci'l-Edille*), (Haz: S. Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, *Faslu'l Makal el-Keşf an minhaci'l-edile*, (Çev.: Süleyman Uludağ) Dergah Yay., İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akaidi'l-mille*, Merkezü dirasâti'l vehdeti'l'arabiyye, Beyrut 1998.
- İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*, (Çev.: A. Demircan), Siyer Yay., C. I, İstanbul, 2019.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, C. II, Birleşik Arap Cumhuriyeti, tsz.
- İbn Teymiye, *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, C. I, Beyrut, 1992.
- İsfehânî, R., *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kalem, Dımeşk, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Müfredâd*, (Çev.: A. Güneş, M. Yolcu), Çıra Yay., İstanbul, 2012.
- İzmirli, İ. H., *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1336.
- Kahtan, A. *Ed-Dûrî, Ümmîyyetü'r-Resûl Muhammed (Sav)*, Amman-Beyrut, 1996.
- Karaman, F., “*Dinî Kavramlar Sözlüğü*”, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006.
- Kardaş, M. Ö., *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Yeni Kelâm Epistemolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Keskin, İ., “*Arap-İslâm Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânî: Muhammed Âbid el Câbirî Örneği*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.19, S. I, Bursa, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Bir Yapısalcı Olarak Câbirî'de Din-Kültür, İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2009.
- Kılavuz, S., *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.

- Kılıç, M. Erol, "Hermes", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, Md.: XVII.
- Mahmud, İ., *el-Binyeviyye ve Tecelliyâtuha fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır*, Dimaşk, 1994.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr.: B. Topaloğlu, M. Aruçi), İsam Yay., Ankara, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilâltü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 40, vr. 172a.
- Murkas, İ., *Nakdu'l-Aklaniyyeti'l-Arabiyye*, Dimaşk, 1997.
- Nesefî, *Tebısiratü'l-Edille*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (Thk. H. Atay), C. I, Ankara, 1993
- Özdemir, M., *Muhammed Âbid el-Câbiri'nin Yeni Kelâm Epistemolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2013.
- Râzî, F., *Kitâbü'l-Erbâ'in*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Halku'l-Kur'ân Beyne'l-Mutezile ve Ehl-i's-Sünne*, (Thk.: A. H. Elekka), I. Baskı, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Muhassal*, Kum, 1999.
- Râzî, İbn Ebi H. 'A. b. M. b. İdris, *Tefsiru'l-Kur'âni'l 'Azim Musneden 'an Rasulillahi ve's-Sahabeti ve't-Tabiin*, C. I-X, (Thk.: E. M. Tayyib), Riyad, 1997, C. VI, 1994.
- Rodinson, M., *İslâm ve Kapitalizm*, (Çev.: L. Fevzi Topaçoğlu), Akyüz Yay., İstanbul, 1996.
- Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, (Çev.: B. Topaloğlu), Ankara, 2015.
- Şahin, M. K., *Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri*, DEÜİFD, S. XXXIII, İzmir, 2011.
- Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Cilt: I-III, (Thk: M. Seyyid Keylani), Kahire, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Nihâyetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, London, 1934.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Ümeme ve'l-Mulûk*, (*Tarihu'l Taberî*), Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, (Thk.: A. et-Türkî), Kâhire, 2001.
- Tarabîşî, G., *Nakdu Nakdi'l-'Akli'l-'Arabî, Nazariyyetü'l-Akl*, Dimaşk, 1996.
- Tizînî, T., *Mine'l-İstişrâki'l-Ğarbî İle'l-İstiğrâbi'l-Mağribî, Bahsun fi'l-Kirâati'l-Câbiriyye li'l-Fikri'l-Arabî ve fi Âfâkiha et-Târihiyyeti*, Dimaşk, 1996.
- Uyanık, M., "Çağdaş İslâm Düşüncesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ebabil Yay., İstanbul, 2005.
- Ünal, A., *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998.
- Watt, M., *Intodocotion To The Quran*, Edinburg, 1970.

- Velâ' Mehdî M. H. el-Cubûrî, *Muhammed Âbid el-Câbiri Tercihuhû'l Arabiyyi'l-İslâmî ve Fikruhu'l-Felsefiyyu'l-Muâsır*, Bağdat, 2005.
- Yavuz, S. S., *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay., İstanbul, 2012.
- Yavuz, Y. Ş., “Nübüvvet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, Md.: XXXIV, tsz.
- Yavuz, Y. Ş., “Delâilü'n-Nübüvve”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. IX, tsz.
- Yoldaş, M. H., “*Kur'ân-ı Kerim'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezhepleri İmâmet Anlayışları*”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 10, 2019.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Kişisel Bilgiler</b>	
<b>Adı-Soyadı</b>	<b>Onur ÇAKICI</b>
<b>Doğum Yeri-Tarihî</b>	<b>Korgan - 24/03/1990</b>
<b>Eğitim Durumu</b>	
<b>Lisans Öğrenimi</b>	<b>İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi</b>
<b>Yüksek Lisans</b>	<b>Ordu Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri</b>
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	<b>Arapça</b>
<b>İş Deneyimi</b>	
<b>Çalıştığı Kurumlar</b>	<b>Hüseyin Yumuyaş YBO/ Sivas</b> <b>Gazi Ortaokulu / Ordu</b>
<b>İletişim</b>	
<b>E-Posta Adresi</b>	<b>onurcakici@outlook.com.tr</b>